ISSN :- 0974 - 8946

अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया

त्रैमासिकी शोध-पत्रिका

शोध-प्रभा

(A REFEREED QUARTERLY RESEARCH JOURNAL)

४० वर्षे तृतीयोऽङ्कः (जुलाईमासाङ्कः) २०१५ ई०

सम्पादकः

प्रो० रमेशकुमारपाण्डेयः

कुलपतिः

सहसम्पादकः

डॉ० ज्ञानधरपाठकः

प्रकाशन-स्थलम्

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्

(मानितविश्वविद्यालयः)

नवदेहली-११००१६

ISSN :- 0974 - 8946

अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया

त्रैमासिकी शोध-पत्रिका

शोध-प्रभा

(A REFEREED QUARTERLY RESEARCH JOURNAL)

४० वर्षे तृतीयोऽङ्कः (जुलाईमासाङ्कः) २०१५ ई०

सम्पादकः

प्रो० रमेशकुमारपाण्डेयः

कुलपतिः

सहसम्पादकः

डॉ० ज्ञानधरपाठकः

प्रकाशन-स्थलम्

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्

(मानितविश्वविद्यालयः)

नवदेहली-११००१६

प्रकाशकः
श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्
(मानित-विश्वविद्यालयः)
कुतुब इन्स्टीट्यूशनल एरिया,
नवदेहली-११००१६

ISSN :- 0974 - 8946
४० वर्षे तृतीयोऽङ्कः (जुलाईमासाङ्कः) २०१५ ई०

मुद्रकः
अमरप्रिंटिंगप्रैसः
दिल्ली
amarprintingpress@gmail.com

सम्पादकः

प्रो० रमेशकुमारपाण्डेयः

कुलपतिः

सम्पादकमण्डलम्

प्रो० जयकान्तसिंहशर्मा

प्रो० हरेरामत्रिपाठी

प्रो० भागीरथिनन्दः

सहसम्पादकः

डॉ० ज्ञानधरपाठकः

शोध-प्रभा

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठस्य
अनुसन्धान-प्रकाशन-विभागीया पत्रिका

१. एषा त्रैमासिकी शोध-पत्रिका।

२. अस्याः प्रकाशनं प्रतिवर्षं जनवरी-अप्रैल-जुलाई-अक्टूबरमासेषु भवति।

३. अस्याः प्रधानमुद्देश्यं संस्कृतज्ञेषु स्वोपज्ञानुसन्धान-प्रवृत्तेरुद्बोधनं प्रोत्साहनं विविधदृष्ट्याऽनु-सन्धेयविषयाणां प्रकाशनं च विद्यते।

४. अस्यां श्रीलालबहादुरशास्त्री-राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठस्थानामन्येषां च विदुषां स्वोपज्ञविचारपूर्णा अनुसन्धानप्रधाननिबन्धाः प्रकाश्यन्ते।

५. अप्रकाशितानां दुर्लभानां प्राचीनाचार्यरचितानां लघुग्रन्थानां सम्पादनभावानुवादटीकाटिप्पण्यादि-पुरस्सरं प्रकाशनमप्यस्यां क्रियते।

६. प्रकाशित-निबन्धः पत्रिकायाः एक प्रतिः लेखकाय निःशुल्कं दीयते, यस्मिंस्तदीयो निबन्धः प्रकाशितो भवति।

७. अस्यां पत्रिकायां विशिष्टानां संस्कृत-हिन्द्याङ्ग्ल-ग्रन्थानां समालोचना अपि प्रकाश्यन्ते। आलोच्यग्रन्थस्यालोचना यस्मिन्नङ्के प्रकाशिता भवति सोऽङ्को ग्रन्थकर्त्रे निःशुल्कं दीयते किञ्च समालोचनापत्राण्यपि यथासौविध्यं दीयन्ते।

८. अस्याः वार्षिकसदस्यताराशिः १५०.०० रु० (पञ्चाशदुत्तरैकशतं रूप्यकाणि) सदस्यताराशिः **कुलसचिव, श्रीलालबहादुरशास्त्री-राष्ट्रिय-संस्कृत-विद्यापीठ**, नई दिल्ली-१६, इति सङ्केतेन (बैंकड्राफ्ट अथवा मनीआर्डर) द्वारा प्रेषणीयः।

९. पत्रिकासम्बन्धी सर्वविधः पत्रव्यवहारः 'सम्पादकः' 'शोध-प्रभा', श्रीलालबहादुरशास्त्री राष्ट्रिय-संस्कृतविद्यापीठ, कटवारिया सराय, नई दिल्ली-११००१६ इति सङ्केतेन विधेयः।

सम्पादकः

सम्पादकीयम्

श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठस्य शोधप्रभाख्या शोधपत्रिका विविधविषय-गवेषणपूर्णानां निबन्धानां सङ्ग्रहं क्रोडीकृत्य विद्योततेतराम्। अनुसन्धानसरणिसम्पन्नानामाचार्याणां शोधार्थिनाञ्च शोधपूर्णनिबन्धान् कलेवरीकृत्य संस्कृतवाङ्मयपरिपोषणे निमग्नेयम् आनन्दसागरे निमज्जयति विदुषो नितान्तम्।

विदन्त्येव विपश्चितो यद् सुरभारतीवाङ्मयस्य पुनः पुनः परिशीलनेनापि तत्पारं न स्वप्नेऽपि द्रष्टुं शक्यते। तदेवेदं किल वाङ्मयं यस्य मूलस्पर्शेण तच्छाखा-प्रशाखा-पत्र-पुष्प-वृन्त-फलादीनि विद्वन्मनसि स्वोपस्थितिं प्रदर्श्य नवनवचिन्तनभूमिं सृजन्ति। किञ्च विदुषामानन्त्यात्, चिन्तनसरणीनामानन्त्याच्च ते ते वाङ्मयविषया अनन्ततामुपयान्ति। दृश्यन्ते च तेऽनन्ततया द्रष्टॄणां प्रतिभागुणस्यानन्त्यात्। अतस्तादृशप्रत्यग्रदर्शनवतां विचारानादाय पाठकानां पुरतो नववस्तुसम्भारं परिवेषयन्ती सुतरां चकास्ति शोधप्रभेयमिति वयं नु प्रतीमः। उपन्यस्ता अत्र साहित्ये भाविकत्वगुणविकासक्रमसम्बद्धो विचार आचार्यामिताशर्मामहोदयायाः, दीपककुमारद्विवेदिनः योगवेदान्तयोः समाधिनिरूपणम्, सियंकाद्विवेदिचर्चितमपवर्गस्वरूपम्, सुरभिशर्मापरिशीलितः, सृष्टिविमर्शः, व्याकरणे निपातार्थविचार इति रामनारायणद्विवेदिनः, विशिष्टाद्वैतनये प्रमेयमीमांसेति रामनरेशत्रिपाठिनः, बच्छराजदूगडस्य मनोविज्ञानविचारः सौन्दर्यरङ्गमञ्चचिन्तनपरो लेखः पीकेपण्डामहाभागस्य, तर्कमीमांसेति अरुणमिश्रस्य, कमलेशरानीमहोदयाया भवभूतिकृते उत्तररामचरिते नारीशक्तीकरणम्, आङ्ग्लभाषायां के.जी.शेषाद्रेः पुरातनसाहित्ये संस्कृतौ च गवय-गौरमृग-गयलादिचर्चेत्याहत्य शोधप्रभायाः अस्मिन्नङ्के विविधविषयविश्लेषणपरा एकादश लेखाः। एवं प्रतिभाविशेषोद्भासितशोधपूर्णा संस्कृतसौरभं वितन्वतीयं विदुषां सन्तोषाय भविष्यतीति कामयमानोऽहं प्रमादादज्ञानाद्वा सञ्जातस्य दोषजातस्य प्रशमनार्थं निर्देशादिप्रदानैश्च उत्साहश्रियः संवर्धनार्थमभ्यर्थये सुमनसः विदुषः।

प्रो. रमेशकुमारपाण्डेयः

कुलपतिः

विषयानुक्रमणिका

संस्कृतविभागः

हिन्दी विभाग

English Section

भामहदण्डि-सम्मत-भाविकत्वप्रबन्धगुणस्य वक्रोक्तिजीविते विकासक्रमः

प्रो. अमिता शर्मा

भामहदण्डिभ्यां प्रतिपादितस्य भाविकत्वालङ्कारस्य पल्लवनं परवर्तिकाव्यशास्त्रीयग्रन्थेषु विशेषतया वक्रोक्तिजीवितेऽत्र समालोचनीयम्। प्रथमं तावत् ताभ्यां निरूपितस्य भाविकत्वालङ्कारस्य विमर्शः प्रस्तूयते। भामहेन काव्यालङ्कारस्य तृतीयपरिच्छेदे येऽलङ्काराः परिगणितास्तेषु भाविकत्वमप्यस्ति **'भाविकत्वं च निजगुणालङ्कारं सुमेधसः'**।[1] अलङ्कारस्यास्य वैशिष्ट्यमिदं यदेष शब्दमात्रमर्थमात्रं वा नालङ्करोत्यपितु प्रबन्धविषयकोऽस्ति-

भाविकत्वमिति प्राहुः प्रबन्धविषयं गुणम्।
प्रत्यक्षा इव दृश्यन्ते यत्रार्था भूतभाविनः॥[2]

चित्रोदात्ताद्भुतार्थत्वं कथायाः स्वाभिनीतता।
शब्दानाकुलता चेति तस्य हेतुं प्रचक्षते॥[3]

यस्मिन् प्रबन्धे भूताः भाविनश्चार्थाः प्रत्यक्षा इव दृश्यते तत्रालङ्कारोऽयं वर्तते। अस्य हेतुतया पञ्चतत्त्वान्याकलितानि भामहेन यथा हि चित्रार्थत्वम्, उदात्तार्थत्वम्, उद्भुतार्थत्वं कथायाः सुविभक्तता वाचामनाकुलता च। 'प्रबन्ध' इत्यनेन सम्पूर्णमपि काव्यम् अथ च उपकार्योपकारकभावेन निरूपितानि प्रकरणानि चाप्यभिप्रेतानि। रावणवधमहाकाव्यस्य द्वादशसर्गो महाकविभट्टिना भाविकत्वालङ्कारस्य निदर्शनत्वेन विरचितः। द्वादशसर्गे षष्ठश्लोकव्याख्यायां जयमङ्गलाटीकायां तथ्यमिदमित्थमुद्घाटितम्-

'इयता प्रबन्धेन उदात्तार्थाभिधानादुदात्तार्थत्वमुक्तम्। इत उत्तरं प्रहस्तरावणविभीषणमातामहकुम्भ-कर्णादीनां वचनप्रबन्धेषु चित्राद्भुतार्थत्वं द्रष्टव्यम्।' अत्र इयता प्रबन्धेन इत्यस्याभिप्रायोऽस्ति पञ्चश्लोकैरिति अपि च ध्वन्यालोके आनन्दवर्धनाचार्यस्योक्त्यापि तथ्यमिदं पुष्टं भवति। यथा हि-

अनुस्वानोपमात्मापि प्रभेदो य उदाहृतः।
ध्वनेरस्य प्रबन्धेषु भासते सोऽपि केषुचित्॥[4]

---

1. काव्यालङ्कारः- 3.4
2. काव्यालङ्कारः- 3.52
3. काव्यालङ्कारः- 3.53 , 3.4
4. ध्वन्यालोकः - 3.15

अस्योदाहरणत्वेन तेनोक्तम्– तद्यथा मधुमथनविजये पाञ्चजन्योक्तिषु। अत्र पाञ्चजन्योक्तयः प्रबन्धैकदेशरूपेण विराजन्ते। 'प्रत्यक्षा इव दृश्यन्ते यत्रार्था भूतभाविनः' इत्यनेन कवेः प्रतिभा प्रदर्शिता। वस्तुतः कविः ऋषिरिव सूक्ष्मदर्शनशक्त्या सम्पूर्णामपि कथां प्रत्यक्षामिव पश्यति प्रदर्शयति च। यथा अनर्घराघवे वर्णितम्–

अविद्याबीजविध्वंसादयमार्षेण चक्षुषा।
कालौ भूतभविष्यन्तौ वर्तमानमवीविशत्।।[1]

यथा वा उक्तं भट्टतौतेन–

स तत्त्वदर्शनादेव शास्त्रेषु पठितः कविः।
दर्शनात् वर्णनाच्चारूढा लोके कविश्रुतिः।।

तथा हि दर्शने स्वच्छे नित्येऽप्यादिकवेर्मुनेः।
नोदिता कविता लोके यावज्जाता न वर्णना।।[2]

सहृदयैर्वर्णनमिदं यदा पठ्यते श्रूयते वा तदा सर्वं प्रत्यक्षमिवानुभूयते। 'चित्रोदात्ताद्भुतार्थत्वम्' इत्यनेन प्रतिपाद्यार्थस्य वैशिष्ट्यमुक्तम्। एवंविधेनैवार्थेन सर्वं प्रत्यक्षमिवाभाति। कथायाः स्वाभिनीतता स्वविनीतता (पाठान्तरम्) वा इत्यस्याभिप्रायोऽस्ति कथायाः सुबोधता प्रकरणानां सुबद्धता वा। डॉ. वी. राघवन् महोदयेनायमर्थ इत्थं प्रदर्शितः– It simply means that the story should progress very smoothly and with gripping interest, there being no hitch, no vagueness and nothing mystifying".[3]

'वाचामनाकुलता' पदमिदं प्रतीहारेन्दुराजेन लघुवृत्तावित्थं व्याख्यातम्– झगित्यर्थप्रतीतिकारिता। तस्यां हि सत्यां कवेः सम्बन्धी यो भावः आशयः शृङ्गारादिरससंवलितचतुर्वर्गोपायभूतविशिष्टार्थोल्लेखी से कविनेव सहृदयैः श्रोतृभिः स्वाभिप्रायाभेदेन तत्तत्काव्यप्रतिबिम्बितरूपतया साक्षात्क्रियते। श्रोतृणामपि हि तथाविधस्वच्छशब्दानुभवद्रावितान्तरात्मनां सहृदयानां स्वाभिप्रायप्रतिमुद्रा तत्र संक्रामति। अतः कवेर्योऽसावभिप्रायस्तद् गोचरीकृता भूता भाविनोऽपि पदार्थास्तत्र सहृदयैः श्रोतृभिः स्वाभिप्रायाभेदेन प्रत्यक्षा इव दृश्यते।[4]

इत्थं भामहसम्मतं भाविकत्वं प्रबन्धमलङ्करोति। उद्भटो यद्यपि भामहमनुसरति परमस्यालङ्कारस्य प्रबन्धविषयतां स न स्वीकरोति। तेनास्यालङ्कारस्य लक्षणमित्थं कृतम्–

---

1. अनर्घराघवम् – 2.34
2. काव्यानुशासने उद्धृतः
3. Studies on some Aspects of The Alankara Shastra P- 133
4. काव्यालङ्कारसारसंग्रहे लघुवृत्तिः– पृ. 141

प्रत्यक्षा इव यत्रार्था दृश्यन्ते भूतभाविनः।
अत्यद्भुताः स्यात्तद्वाचामनाकुल्येन भाविकम्॥[1]

अलङ्कारसर्वस्वे कृतमस्यालङ्कारस्य विश्लेषणं महत्त्वपूर्णमस्ति। अतएव तदपि निभालनीयम्। तत्र भामहमनुसृत्यास्य लक्षणमित्थं विहितम्-

अतीतानागतयोः प्रत्यक्षायमाणत्वं भाविकम्।[2]

अस्य सूत्रस्य वृत्तौ भामहाचार्यस्य मतं किञ्चत् स्पृष्टम् वृत्तिकारेण। यथा हि- ''अतीतानागतयोर्भूतभाविनोरर्थयोरलौकिकत्वेनात्यद्भुतत्वात्। व्यास्तसम्बन्धरहित-शब्दसन्दर्भसमर्पितत्वाच्च प्रत्यक्षायमाणत्वं भाविकम्। कविगतो भाव आशयः श्रोतरि प्रतिबिम्बत्वेनास्तीति भावो भावना वा पुनः पुनश्चेतसि निवेशनं सोऽत्रास्तीति।''

अत्र 'अद्धुतार्थत्वं' 'वाचामनाकुलता' इति द्वयमपि व्याख्यातम्। भूतभाविनावर्थौ यद्यलौकिकौ भवतः तदा तत्राद्भूतार्थत्वम् आयाति। शब्दश्च यदि कवेरभिप्रायमभिव्यक्तुं समर्थस्तदा 'वाचामनाकुलता' इति वैशिष्ट्यमपि तत्र दृश्यते। अथ चात्र 'प्रत्यक्ष' इति शब्दोऽपि व्याख्यातः येन काव्यस्य सम्बन्धो कविनेव सहृदयेन सह सम्पादितः यथा ह्युक्तं तेन-

'न हि प्रत्यक्षत्वं केवल वस्तुधर्मः प्रतिपत्त्रपेक्षयैव वस्तुनि तथाभावात्। यदाहुः- तत्र यो ज्ञानप्रतिभासमात्मनोऽन्वयव्यतिरेकानुकारयति स प्रत्यक्षः इति। केवलवस्तुप्रत्यक्षत्वे प्रतिपत्तु सामग्री उपयुज्यते। सा च काव्यार्थविदां भावनास्वाभावैव। सा च भावना वस्तगुतात्यद्भुत्वप्रयुक्ता।'[3]

अतएव 'प्रत्यक्षा इव दृश्यन्ते यत्रार्था भूतभाविनः' इत्यत्र भामहाचार्येण काव्यस्य सम्बन्धः सहृदयैः सह प्रतिष्ठापितः इत्यभिप्रायोऽत्र स्पष्टीकृतः।

अलङ्कारसर्वस्वस्य वृत्त्या प्रतिभासते यदत्र प्रबन्धविषयकोऽयमलङ्कारः स्वीकृतः यतो ह्यत्र उदाहरणत्वेन हर्षचरितस्य वेदस्वरूपमिति प्रकरणमुद्धृतम्।

मम्मटादिभिः उद्भटस्यैवानुसरणं कृतम्। अत एव अस्यालङ्कारस्य मूलभावस्तत्र लुप्तप्राय इव दृश्यते यतोहि प्रबन्धालङ्कारोऽयमिति तैर्न स्वीकृतम्।

आचार्यदण्डिनो मतम्- आचार्यदण्डी भामहस्य समसामयिकः पूर्ववर्ती वा स्वीक्रियते। तेनापि प्रबन्धविषयकोऽलङ्कारोऽयमिति स्वीकृतः परमस्य लक्षणे किञ्चित् वैभिन्न्यं परिलक्ष्यते। यथाहि तेनोक्तम्-

---

1. काव्यालङ्कारसारसंग्रहः - 6.12
2. तत्रैव, सूत्रम् 80
3. तत्रैव, सूत्रम्-80, वृत्तिः

तद्भाविकमिति प्राहुः प्रबन्धविषयं गुणम्।
भावः कवेरभिप्रायः काव्येष्वासिद्धिसंस्थितः॥[1]

परस्परोपकारित्वं सर्वेषां वस्तुपर्वणाम्।
विशेषणानां व्यर्थानामक्रियास्थानवर्णना॥[2]

व्यक्तिरुक्तिक्रमबलाद् गम्भीरस्यापि वस्तुनः।
भावायत्तमिदं सर्वमिति तद्भाविकं विदुः॥[3].

'भावः कवेरभिप्रायः' सम्पूर्णे प्रबन्धे प्रतिभासते। कवेरभिप्रायमूलमेव भाविकम् इति कथितम्। कवेरभिप्रायोऽयं चतुर्भिः प्रकारैर्व्यक्तिमासादयति यथा हि इतिवृत्तस्य सर्वेषां पर्वणामन्यान्यपौषकत्वम्, मुख्यार्थानुपकारिणां विशेषणानामविधानम्, प्रकृतोपयुक्तविषयवर्णनम्, वचनोपन्यासक्रमबलात् गूढस्याप्यर्थस्याभिव्यक्तिः। एतेषां सर्वेषां कवेरभिप्रायरूपाणां भावानां भावालङ्काररूपता भवति।

दण्डिना प्रोक्तं भाविकालङ्कारस्य वैशिष्टयमिदं परवर्तिभिर्नैव गृहीतं परं प्रतीहारेन्दुराजेन स्वकीयलघुवृत्तौ भाविकालङ्कारव्याख्याप्रसंगे कवेरभिप्रायो भाव इति दण्डिनः संकल्पनान्तर्भाविता यथा हि 'कविसम्बन्धिनो भावस्य श्रोतृभावाभेदाध्यवसितस्य पुरःस्फुरद्रूपस्य विद्यामानत्वाद् भाविकव्यपदेशः। भावोऽस्मिन् विद्यते इति भाविकम्।[4]

इत्थं भामहदण्डिभ्यां भाविकालङ्कारः सर्वालङ्कारविलक्षणत्वेन प्रतिपादितः। उद्भटेन प्रतीहारेन्दुराजेन चाचार्यद्वयस्य संकल्पना मनाक् स्पृष्टा। परवर्तिकाले कुन्तकाचार्यविरचिते वक्रोक्तिजीविते विचारोऽयं सम्यग्रूपेण पल्लवितः। वस्तुतः वक्रोक्तिसिद्धान्तोऽपि बीजरूपेण भामहेनैव निरूपितः। यथा हि तेनोक्त-

निमित्ततो वचो यत्तु लोकातिक्रान्तगोचरम्।
मन्यन्तेऽतिशयोक्तिं तामलङ्कारतया यथा॥[5]

सैषा सर्वैव वक्रोक्तिरनयार्थो विभाव्यते।
यत्नोऽस्यां कविना कार्यः कोऽलङ्कारोऽनया विना।[6]

सर्वालङ्कारबीजतयैवात्र वक्रोक्तिरङ्गीकृता। इदमेवाधृत्य कुन्तकेन वक्रोक्तिजीविते प्रतिपादितं यत् शब्दार्थावुभावपि वक्रोक्त्यालङ्कार्यौ, वक्रोक्तिश्च वैदग्ध्यभङ्गीभणितिरेव। यथा-

---

1. काव्यादर्शः, 2.364
2. काव्यादर्शः, 2.365
3. काव्यादर्शः, 2.366
4. काव्यालङ्कारसारसंग्रहटीका, पृ. 141
5. काव्यालङ्कारसारसंग्रहः, 2.81
6. काव्यालङ्कारसारसंग्रहः, 2.85

उभावेतावलङ्कार्यौ तयोः पुनरलङ्कृतिः।
वक्रोक्तिरेव वैदग्ध्यभङ्गीभणितिरुच्यते॥[1]

कन्तकः स्वोपज्ञवृत्तौ वक्रोक्तिमित्थं निरूपयति- 'वक्रोक्तिः प्रसिद्धाभिधानव्यतिरेकिणीविचित्रै-वाभिधा'। 'लोकातिक्रान्तगोचरं वचः' 'प्रसिद्धाभिधानव्यतिरेकिणी' इत्यत्र साम्यं स्पष्टमेव। कुन्तकमते सम्पूर्णमपि काव्यं वक्रोक्त्यैवालङ्कृतं भवति। वक्रोक्तिश्च षट्प्रकारा तेनाभिहिता यथा हि वर्णविन्यासवक्रता, पदपूर्वार्धवक्रता, पदपरार्द्धवक्रता, वाक्यवक्रता, प्रकरणवक्रता, प्रबन्धवक्रता च। भामहाचार्यस्य सर्वालङ्कारमूलत्वेन प्रतिपादितां वक्रोक्तिमाश्रित्य न केवलं सा भावनाऽनेनाचार्येण नितरामुपबृंहिता, अपि तु भामहप्रतिपादितं भाविकालङ्कारस्याभिप्रायं सम्यक् परामृश्च शब्दार्थयोर्वैशिष्ट्यतया प्रकरणवक्रतात्वेन च समुन्मीलितम्। यथा हि-

शब्दार्थौ सहितौ वक्रकविव्यापारशालिनि।
बन्धे व्यवस्थितौ काव्यं तद्विदाह्लादकारिणि॥[2]

इत्यस्मिन् स्वकीये काव्यलक्षणे शब्दार्थयोर्वैशिष्ट्यं निरूपयता तेनोक्तम्-

शब्दो विवक्षितार्थैकवाचकोऽन्येषु सत्स्वपि।
अर्थः सहृदयाह्लादकारिस्वस्पन्दसुन्दरः॥[3]

काव्यमार्गेऽस्मिन् कवेर्विवक्षितार्थस्य वाचक एक एव शब्दो भवति अन्येषु पर्यायशब्देषु सत्स्वपि। विवक्षितार्थवाचकप्रयोगेणैव शब्दगतमनाकुलत्वमायाति अथ च झटित्यर्थसमर्पणानन्तरं कवेरभिप्रायः स्फुटत्वेन प्रतीयते। झटित्यर्थसमर्पणेन प्रसादगुणो नाङ्गीकरणीयः यथा हि भाविकालङ्कारव्याख्याप्रसङ्गे अलङ्कारसर्वस्वकारेण वृत्तौ स्पष्टीकृतं यदत्र शब्दगतमनाकुलत्वं प्रसादगुणो नास्ति। यथा हि-

नाप्ययं शब्दानाकुलत्वहेतुको झगित्यर्थसमर्पणात् प्रसादाख्यो गुणः।

तस्य हि स्फुटास्फुटोभयवाच्यार्थगतत्वेन झटिति समर्पणं रूपम्।

अस्य तु झटिति समर्पकस्य सतः स्फुटत्वेन प्रतीतौ स्वरूपप्रतिलम्भः'।

अतएव 'शब्दानाकुलता' इति यदुक्तं भामहाचार्येण तेन विवक्षितार्थवाचकः शब्द एवाभिप्रेतः। प्रतीहारेन्दुराजेन लघुवृत्तावप्येतदुक्तम्- ''वाचामनाकुलता व्यस्तसम्बन्धरहितलोकप्रसिद्धशब्दोपनिबन्धनात् झगित्यर्थप्रतीतिकारिता। तस्यां हि सत्यां कवेः सम्बन्धी यो भाव आशयः शृङ्गारादिरससंवलित चतुर्वर्गोपायभूतविशिष्टार्थोल्लेखी स कविनेव सहृदयैः श्रोतृभिः स्वाभिप्रायाभेदेन तत्तत्काव्यप्रतिबिम्बित-रूपतया साक्षात्क्रियते''।[4]

---

1. व.जी. 1.10
2. व.जी. 1.7
3. व.जी. 1.9
4. काव्यालङ्कारसारसंग्रहटीका, पृ. 14)।

कुन्तकाचार्येण यदुदाहरणं प्रदत्तं तत्रेदमेववैशिष्ट्यं प्राप्यते यथा–

द्वयं गतं सम्प्रति शोचनीयतां समागमप्रार्थनया कपालिनः।
कला च सा कान्तिमती कलावतस्त्वमस्य लोकस्य च नेत्रकौमुदी॥

अत्र परमेश्वरवाचकशब्दसहस्रसंभवेऽपि कपालिन इति वीभत्सरसालम्बनविभाववाचकः शब्दो जुगुप्सास्पदत्वेन प्रयुज्यमानः कामपि वाचकवक्रतां विदधाति।[1] कवेः सम्बन्धी भाव एवात्र प्रकाशितः।

'अर्थः सहृदयाह्लादकारिस्वस्पन्दसुन्दरः' इति यदुक्तं तेन चित्रोदात्ताद्भुतार्थत्वमेव स्पष्टीकृतम्। कुन्तकेन यदुदाहरणं प्रदत्तं तेनापि अस्यैव तथ्यस्य पोषणं भवति। यथा हि–

तामभ्यगच्छद्रुदितानुसारी मुनिः कुशेध्माहरणाय यातः।
निषादविद्धाण्डजदर्शनोत्थः श्लोकत्वमापद्यत यस्य शोकः॥[2]

'अत्र कोऽसौ मुनिर्वाल्मीकिरिति पर्यायपदमात्रे वक्तव्ये परमकारुणिकस्य निषादनिर्भिन्नशकुनि-संदर्शनमात्रसमुत्थितः शोकः श्लोकतवमभजत यस्येति तस्य तदवस्थजनकराजपुत्रीदर्शनविवशवृत्तेरन्तः-करणपरिस्पन्दः करुणरसपरिपोषाङ्गतया सहृदयहृदयाह्लादकारी कवेरभिप्रेतः।'[3]

अनेन ज्ञायते यत् कुन्तकाचार्येण भाविकालङ्कारस्य निबन्धने यद्हेतुद्वयं शब्दार्थवैशिष्ट्यप्रतिपादनाय प्रदत्तं तस्यान्तर्भावोऽत्र काव्यलक्षणस्य व्याख्याने कृतः यतो हि काव्यलक्षणं तु सम्पूर्णेऽपि काव्ये घटते। 'प्रत्यक्षा इव दृश्यन्ते यत्रार्था भूतभाविनः' इत्यत्र 'प्रत्यक्ष' इत्यस्य सम्बन्धः सहृदयेन सह भवतीति प्रतिपादनाय काव्यलक्षणे 'तद्विदाह्लादकारिणि' इति पदं सन्निहितम्। दण्डिनोक्तं वैशिष्ट्यं 'भावः कवेरभिप्रायः' इत्यप्यत्रान्तर्भावितम्।

भाविकालङ्कारसन्दर्भे प्रकरणवक्रता–

'सालङ्कारस्य काव्यता' इत्यस्य मतस्योद्घोषकः कुन्तकाचार्यः प्रकरणवक्रतामपि काव्यस्यालङ्कारत्वेन मनुते। प्रबन्धस्यैकदेशो नीरसः सौन्दर्यविहीनो वा भवति चेत् तर्हि सम्पूर्णप्रबन्धस्यैव रमणीयत्वहानिर्जायते। रामायणमहाभारतसदृशोपजीव्यग्रन्थात् संगृहीतं कथाशरीरं कविः स्वकीयनवनवोन्मेषशालिन्या प्रतिभया संस्करोति अलङ्करोति वा। कदाचिद् औचित्यापेक्षया रसापेक्षया वा नवकथांशान् उद्भावयति, अनौचित्यप्रवर्तितं परित्यज्यत्वन्यथा वा करोति। इत्थं स्वाभिप्रायप्रकाशने समर्थः कविः सम्पूर्णामपि कथां प्रत्यक्षामिव प्रदर्शयति। एतदेव तथ्यं प्रकरणवक्रताप्रसङ्गे कुन्तकाचार्येण प्रतिपादितम्–

---

1. व. जी. पृ. 37
2. व. जी. पृ. 42
3. व. जी. पृ. 42।

यत्र निर्यन्त्रणोत्साहपरिस्पन्दोपशोभिनी।
व्यावृत्तिर्व्यवहर्तृणां स्वाशयोल्लेखशालिनी॥[1]

अव्यामूलादनाशंक्यसमुत्थाने मनोरथे।
काप्युन्मीलति निःसीमा सा प्रबन्धांशवक्रता॥[2]

प्रकरणवक्रतायां कवीनां स्वाशयोल्लेखशालिनी अलौकिकीः प्रवृत्तिः मूलात्प्रभृत्यसम्भाव्यसमुद्भेदे मनोरथे उन्मीलति। यथा रघुवंशमहाकाव्ये रघुकौत्ससंवादे महाकविकालिदासः प्रारम्भादन्तपर्यन्तं स्वकीयं भावमुन्मीलयितुं नितरां क्षमः। विश्वजिति यज्ञे रघुना सम्पूर्णमपि कोषजातं प्रदत्तम्। तस्मिन्नेव समये गुरुदक्षिणार्थी कौत्सस्तत्रागतः। कौत्सस्य रघुं प्रत्यागमनात् कौत्सायाभीष्टधनप्रदानकथां निरूप्य कविना साकेतवासिनां जनानां इमां कथा प्रति भावना प्रदर्शिता। यथा हि-

शरीरमात्रेण नरेन्द्र!तिष्ठन्नाभासितीर्थप्रतिपादितर्द्धिः।
आरण्यकोपात्तफलप्रसूतिः स्तम्बेन नीवारइवावशिष्टः॥[3]

तदन्यतस्तावदनन्यकार्यो गुर्वर्थमाहर्तुमहं यतिष्ये।
स्वस्त्यस्तु ते निर्गलिताम्बुगर्भं शरद्घनं नार्दति चातकोऽपि॥[4]

एतावदुक्त्वा प्रतियातुकामं शिष्यं महर्षेर्नृपतिर्निषिध्य।
किं वस्तु विद्वन्! गुरवे प्रदेयं त्वया कियद्वेति तमन्वयुङ्क्त॥[5]

गुर्वर्थमर्थी श्रुतपारदृश्वा रघोः सकाशादनवाप्य कामम्।
गतो वदान्यान्तरमित्ययं मे मा भूत् परीवादनवावतारः॥[6]

तं भूपतिर्भासुरहेमराशिं लब्धं कुबेरादभियास्यमानात्।
दिदेश कौत्साय समस्तमेव पादं सुमेरोरिव वज्रभिन्नम्॥[7]

जनस्य साकेतनिवासिनस्तौ द्वावप्यभूतामभिनन्द्यसत्त्वौ।
गुरुप्रदेयाधिकनिःस्पृहोऽर्थी नृपोऽकामादधिकप्रदश्च॥[8]

अस्मिन् प्रकरणे भामहसंमतभाविकालङ्कारस्य लक्षणं घटितं दृश्यते। यतो ह्यत्र चित्रोदात्ताद्भुतार्थत्वं,

---

1. व. जी. 4.1
2. व. जी. 4.2
3. रघु. 5.15
4. रघु. 5.17
5. रघु. 5.18
6. रघु. 5.24
7. रघु. 5.30
8. रघु. 5.31

कथायाः स्वविनीतता, वाचामनाकुलता च सम्यग्रूपेण भाषन्ते। हेतुत्रयलाभात् प्रकरणमिदं भाविकालङ्कारस्य निदर्शनत्वेन सुशोभते। वृत्तौ कुन्तकाचार्यस्य प्रकरणविश्लेषणेन तथ्यमिदं पुष्टं भवति- 'गुरुप्रदेय-दक्षिणातिरिकताप्रतिगृह्णतः कौत्सस्य रघोरपि प्रार्थितशतगुणं सहस्रगुणं वा प्रयच्छतो निरवधिनिः-स्पृहतौदार्यसम्पत्साकेतनिवासिनामाश्रित्यापूर्णं कामपि महोत्सवमुद्रामाततान।'

दण्डिसम्मतभाविकालङ्कारः कुन्तकप्रोक्ता प्रकरणवक्रता च- एवमेव दण्डिसम्मतं भाविकमपि प्रकरणवक्रताभेदरूपेणान्तर्भावितम्। कुन्तकेनोक्तम्-

इतिवृत्तप्रयुक्तेऽपि कथावैचित्र्यवर्त्मनि।
उत्पाद्यलवलावण्यादन्या भवतिवक्रता॥[1]

तथा, यथा बन्धस्य सकलस्यापि जीवितम्।
भाति करणं काष्ठाधिरूढरसनिर्भरम्॥[2]

इतिहासपरिग्रहेऽपि कथावैचित्र्यमार्गे रमणीयतासम्पदानाय किञ्चिदुत्पाद्यं किञ्चिच्च परित्याज्यं भवति। वृत्तौ कुन्तकेनोक्तम्- उत्पाद्यलवलावण्यादिति द्विधा व्याख्येयम् 'क्वचिदसदेवोत्पाद्यम्, क्वचिदौचित्यत्यक्तं सदप्यन्यथासम्पाद्यं सहृदयहृदयाह्लादनाय।' यथा अभिज्ञानशाकुनतले महाकविकालिदासेन महाभारतस्य नीरसमपि कथानकं स्वकल्पनाप्रसूतोद्भावनाभिः सरसतयोपनिबद्धम्। तत्रापि दुर्वाससः शापप्रकरणमभिज्ञानप्रकरणञ्च विशिष्टमेव महत्वं बिभ्रतः। शकुन्तलया सह गन्धर्वविवाहानन्तरं राजा दुष्यन्तः स्वकीयमङ्गुलीयकं तस्यै प्रदाय राजधानीमागच्छति। कण्वाश्रमे शकुन्तला तमेव स्मरन्ती अभ्यागतस्य दुर्वाससः स्वागतविधिमपि न सम्पादयति येन क्रुद्धो भूत्वा स किमप्यनर्थं कर्तुं तत्परो भवति। यथा-

विचिन्तयन्ती यमनन्यमानसा,
तपोनिधिं वेत्सि न मापस्थितम्।
स्मरिष्यति त्वां न स बोधितोऽपि सन्
कथां प्रमत्तः प्रथमं कृतामिव॥[3]

शापमहिम्ना दुष्यन्तः शकुन्तलां विस्मरति। हंसपदिकामुखात् विरहगीतं श्रुत्वा तस्य मनः किमर्थमाकुलमित्यपि स अवगन्तुं न शक्नोति। यथा हि-

रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान्
पर्युत्सुकी भवति यत् सुखितोऽपि जन्तुः।

1. व.जी.-4.3
2. व.जी.-4.4
3. अभि. 4.1

तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्वं
भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि॥[1]

अनन्तरं ऋषेः प्रसादात् शकुन्तलायै प्रदत्तमङ्गुलीयकं दृष्ट्वा सर्वं पूर्ववृत्तं तस्य स्मृतिपटले अङ्कितमिव प्रतिभाति। तदा तु वियोगजनितदुःखेन पीडितः स तामेव सततं स्मरति-

प्रत्यादिष्टविशेषमण्डनविधिर्वामप्रकोष्ठार्पितं ।
बिभ्रत्काञ्चनमेकमेव वलयं श्वासोपरक्ताधरः॥

चिन्ताजागरणप्रतान्तनयनस्तेजोगुणादात्मनः ।
संस्कारोल्लिखितो महामणिरिव क्षीणोऽपि नालक्ष्यते॥[2]

प्रकरणवक्रताया अस्मिन् भेदे दण्डिनोक्तं तथ्यद्वयमन्तर्भावितम्- 'व्यर्थानां विशेषणानामक्रिया' 'स्थानवर्णना' च इति। यदुक्तं तेन तदेव कुन्तकेन 'उत्पाद्यलवलावण्यात्' इति पदेन प्रतिपादितं यतो हि इतिवृत्तेः रमणीयतासम्पादनाय क्वचित् कवेरभिप्रायानुपकारिणां तथ्यानांः क्रियते क्वचिच्च प्रकृतोपयुक्तवर्णनमुत्पाद्यते।

अथ च कुन्तकेन अपरो यः प्रकरणवक्रताप्रकारः प्रतिपादितः तत्र दण्डिनोक्तं 'परस्परोपकारित्वं सर्वेषां वस्तुपर्वणाम्' इति तत्त्वमुद्भावितम् यथा हि-

प्रबन्धस्यैकदेशानां फलबन्धानुबन्धवान्।
उपकार्योपकर्तृत्वपरिस्पन्दः परिस्फुरत्॥[3]

असामान्यसमुल्लेखप्रतिभाप्रतिभासिनः।
सूते नूतनवक्रत्वरहस्यं कस्यचित्कवेः॥[4]

सार्वत्रिकसन्निवेशशोभिनां प्रबन्धावयवानां प्रधानकार्यसम्बन्धनिबन्धनानुग्राह्यग्राहकभावः स्वभाव-सुभगप्रतिभाप्रकाश्यमानः कस्यचिद् विचक्षणस्य कवेरलौकिकं वक्रतोल्लेखलावण्यं समुल्लासयतीति कुन्तकाचार्यस्याशयः। यथा उत्तररामचरिते गर्भभरखेदितदेहाया सीताया विनोदाय रामेण जृम्भकास्त्राण्युद्दिश्य 'सर्वथेदानीं त्वत्प्रसूतिमुपस्थास्यन्ति' इति यदभिहितं तत् पञ्चमाङ्के प्रत्यक्षं भवति यदा चन्द्रकेतुना सह युद्धप्रसङ्गे जानकीनन्दनलवो जृम्भकास्त्रप्रयोगेण सैन्यं स्तम्भयति। अत्रेतिवृत्तांशयोः परस्परोपकारित्वं स्पष्टं परिलक्ष्यते।

'उक्तिक्रमबलाद् गम्भीरस्यापि वस्तुनः व्यक्तिरि'ति दण्डिनोक्तभाविकालङ्कारस्यापरं वैशिष्ट्यमस्ति।

---

1. अभि. 5.2
2. अभि. 6.6
3. व.जी. 4.5
4. व.जी. 4.6

उक्तेः क्रमः उक्तिक्रमः अथ च 'गम्भीरं वस्तु' इति। उपदेशरूप रसरूपी वा कवेरभिप्रायसम्बद्धं वैशिष्ट्यमस्ति। 'उक्तेः क्रमः' इतीदं वैशिष्ट्यं सन्धिसन्ध्यङ्गानां प्रयोगबलादेव सम्भवति। अवएव एतेषां प्रयोगेण इतिवृत्तेः लावण्यसम्पादनपूर्वकं गभीराभिप्रायप्रदर्शनमेवाभिप्रेतम्। एतदपि कुन्तकाचार्येण प्रकरणवक्रताप्रकारेणाभिहितम् यथा-

मुखादिसन्धिसन्धायि संविधानकबन्धुरम्।
पूर्वोत्तरादिसाङ्गत्यादङ्गानां विनिवेशनम्॥[1]

न त्वमार्गग्रहग्रस्तग्रहकाण्डकदर्थितम्।
वक्रतोल्लेखलावण्यमुल्लासयति नूतनम्॥[2]

प्रबन्धेषु पूर्वप्रकरणैः सह अपरप्रकरणानां साङ्गत्यं वस्तुतः उक्तिक्रम एवास्ति एतेनैव कवेरभिप्रायरूपगम्भीरवस्तुनः प्रकाशनं सम्भवति। स चाभिप्रायः सहृदयानां चेतसि चमत्कारं जनयति अथ च विधिनिषेधात्मकधर्मोपदेशरूपोऽपि भवति।

निष्कर्षः- भरताचार्यकृतनाट्यशास्त्रानन्तरं काव्यशास्त्रीयो ग्रन्थः भामहविरचितकाव्यालङ्कार एवोपलभ्यते अथवा केषाञ्चित् विदुषां मते दण्डिकृतकाव्यादर्शः। अनेन आचार्यद्वयेन स्वीकृतं यत् काव्यशोभाकराः धर्मा अलङ्काराः सन्ति। केचित् शब्दानलङ्कुर्वन्ति अन्ये चार्थान्। अथ च एतैरनुभूतं यदेवंविधमपि किञ्चित् वैशिष्ट्यं काव्ये समुपलभ्यते यत् सम्पूर्णेऽपि काव्ये काव्यस्य प्रकरणेषु च न प्राप्यते चेत् तदा कवेरभिप्रायः तत्र न दृश्यते/काव्यञ्च कवेरभिप्रायरूपम् एव भवति। अतएव प्रबन्धालङ्काररूपेण एताभ्यां भाविकालङ्कारो निरूपितः। वक्रोक्तिजीवितकारस्य सम्मुखं ग्रन्थद्वयम् आसीत्। एतयोरभिप्रायं सम्यक्तया हृदयङ्गमं कृत्वा एतेन शब्दार्थयोर्वैशिष्ट्यतया प्रकरणवक्रतात्वेन च अस्यातलङ्कारस्य वैशिष्ट्यान्यन्तर्भूतानि अथ च एतेषां वैशिष्ट्यानां व्याख्यानमपि विशदतया कृतम्।

---

1. व.जी. 4.14
2. व.जी. 4.15

योगवेदान्तयोः समाधिनिरूपणम्

डॉ. दीपककुमारद्विवेदी

समाधिः-व्युत्थानसंस्कारस्याभिभवे निरोधसंस्कारस्य च प्रादुर्भावे सति ध्येयस्वरूपे चित्तस्य निश्चलतयाऽवस्थानमर्थात् चित्तस्यैकाग्रतापरिणामः सिद्ध्यति, अयमेव परिणामः समाधिरित्युच्यते।[1] समाधिविषये महर्षिणा पतञ्जलिना योगसूत्रे प्रोक्तम्- **'तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः'**।[2]

सविकल्पकसमाधिः-सविकल्पकसमाधिसन्दर्भे वेदान्तसारकारेणेत्थमुच्यते- समाधिर्द्विविधस्स-विकल्पको निर्विकल्पकश्चेति। तत्र सविकल्पको नाम ज्ञातृज्ञानादिविकल्पलयाऽनपेक्षयाद्वितीयवस्तुनि तदाकाराकारितायाश्चित्तवृत्तेरवस्थानम्।[3] तदा मृण्मयगजादिभानेऽपि मृदानवद् द्वैतभानेऽप्यद्वैतं वस्तु भासते। तदुक्तम्-

दृशिस्वरूपं गगनोपमं परं सकृद्विभातं त्वजमेकमक्षरम्।
अलेपकं सर्वगतं यदद्वयं तदेव चाहं सततं विमुक्तमोम्।।[4]

तत्र तयोस्सविकल्पकनिर्विकल्पकयोर्मध्ये सविकल्पकोऽपि द्विविधः। 'अहं ब्रह्मास्मीति' शब्दानुविद्धतयाऽद्वितीये वस्तुनि चित्तवृत्तेः स्थितिरित्येकस्सविकल्पको विद्यते। द्वितीयस्तु सविकल्पको ज्ञातृज्ञानज्ञेयेति त्रिपुटभेदभानपूर्वकमहं ब्रह्मास्मीति तदाकाराकारितायाः चित्तवृत्तेरद्वितीयवस्तुन्यवस्थानम्। ननु समस्तभेदनिरसनपुरःसरमद्वैतवस्तुमात्रभानार्थमेव उक्तसमाध्योः प्रवर्तनम्, परं तदवस्थायामपि ज्ञानादिभेदभानेऽद्वैतवस्तुसिद्ध्यभावः, तदा समाधेः क उपयोगः? इति भक्षितेऽपि लशुने न शान्तो व्याधिरित्याशङ्क्योत्तरमेवमाह। तदा- सविकल्पकसमाध्यनुभवकाले ज्ञात्रादिभेदभानस्य वाचारम्भण-मात्रत्वादद्वैतमेव वस्तु भासते, यथा मृण्मयगजादिभानेऽपि मृद्भानं भवति, तद्वदवगन्तव्यमत्रापि।

निर्विकल्पकसमाधिः-**''निर्विकल्पकस्तु ज्ञातृज्ञानादिविकल्पलयापेक्षयाद्वितीयवस्तुनि तदाकाराकारितायाश्चितवृत्तेरतितरामेकीभावेनावस्थानम्''**[5] इति परिभाषयति वेदान्तसारकर्त्ता सदानन्दः।

---

1. वेदान्तसारव्याख्या पृ.246
2. योगसूत्रम् 3//3
3. वेदान्तसार पृ.244
4. तत्रैव
5. वेदान्तसारः पृ.248

अयञ्च निर्विकल्पकसमाधिर्द्विविधः– चिरकालाभ्यस्तश्रवणाद्युत्तरसविकल्पकसमाधेरनुभवजनिसंस्कारसह-कृतायाश्चित्तवृत्तेर्ज्ञात्रादित्रिपुटीलयपूर्वकमद्वैते वस्तुन्येकभावनारूपः प्रथमः। एतन्निर्विकल्पक-समाधेरभ्यासपाटवेन लुप्तसंस्कारतया ज्ञात्रादित्रिपुटीलयपूर्वकमखण्डाकाराकारितायाश्चित्तवृत्तेः, विनापि स्वस्फूर्ति केवलचिदानन्दात्मनाऽवस्थानात्मको द्वितीयः। अत्र ज्ञातृज्ञानज्ञेयभेदभावभानस्याभाव इत्याद्वितीयवस्तुनि तदाकाराकारितचित्तवृत्तेरत्यन्तमेकीभावेनावस्थानम्। अर्थात् दीर्घतराभ्यासवशादस्मिन् समाधौ संस्कारा नश्यन्तीति ज्ञातृज्ञानज्ञेयभेदभावलोपेनास्मिन् समाधावद्वितीयवस्त्वाकाराकारितचित्तवृत्तिरपि न पृथगवभासते, अपित्वद्वितीयवस्तुमात्रमेवावभासते। यथा जलाकाराकारितलवणस्य न पृथगवभासोऽपितु जलमात्रस्यैवावभासस्तद्वदवगंन्तव्यमत्रापीत्यर्थः।[1] पञ्चदशीकारेण निर्विकल्पकसमाधेरस्य योगदर्शनस्य धर्ममेघसमाधिना सहातीवसुन्दररोचकरीत्या वर्णनं प्रदर्शितं–

> **अनादाविह संसारे सञ्चिताः कर्मकोटयः।**
> **अनेन विलयं यान्ति शुद्धो धर्मो विवर्धते॥**
>
> **धर्ममेघमिमं प्राहुः समाधिं योगवित्तमाः।**
> **वर्षत्येष यतो धर्मामृतधाराः सहस्रशः॥**[2]

निर्विकल्पकसमाधेरङ्गानि

अस्याङ्गानि **''यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयः''**।[3] इमानि निर्विकल्पकसमाधेरङ्गानि पातञ्जलयोगसूत्रे 'योगाङ्गानी'त्यपरनाम्ना प्रसिद्धानि। एवं योगसूत्रस्याधारेण वक्तुं शक्यते, यत् योगदर्शनस्य साधनप्रक्रियाऽद्वैतवेदान्तेऽपि यथातथ्येन स्वीकार्याऽस्ति।

यमः– योगदर्शने यममधिकृत्य महर्षिपतञ्जलिना प्रोच्यते– 'अहिंसा सत्याऽस्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः' इति।[4] यम्यते ह्याचारो जीवनं वा यैस्ते यमा इति व्युत्पत्या जीवनस्य ते सदाचारसिद्धान्ता यमपदेनाऽभिधीयन्ते येऽहिंसादयो जीवनं व्यवस्थापयितुमुपयोगितां भजन्ते। विषयेऽस्मिन् मनुना साधु प्रोक्तम्–

> **यमान् सेवेत सततन्न नियमान्केवलान्बुधः।**
> **यमान्पतत्यकुर्वाणो नियमान्केवलम्भजत्॥**[5]

यमानां संख्याविषये विविधेष्वाचार्येषु वैमत्यन्दृश्यते। तैस्तैराचार्यैः स्वीकृतासु संख्यासु कस्य व्रतस्योपव्रतस्य वा गणना यमेषु कर्तव्याऽत्र विषयेऽप्याचार्याणां वैमत्यं परिस्फुरति । वेदान्तेऽपि योगसम्मताः पञ्च यमाः स्वीकृताः।

1. सारबोधिनी.पृ.161
2. पञ्चदशी 1/59-60
3. योगसूत्रम्
4. योगसूत्रम् 2/30
5. मनुस्मृतिः 2/30

अहिंसा–'वाङ्मनः कायैः परपीडावर्जनमहिसा' इत्येवमहिंसां परिभाषयति विद्वन्मनोरञ्जनीकारः।[1] पतञ्जलिना स्वीकृतेषु यमेष्वहिंसा प्रथमतया स्वीकृता वर्तते। अहिंसायाः परिभाषा यद्यपि तेन कुत्रापि नैव विहितास्ति, तथाऽपि अहिंसाप्रतिष्ठाफलतया वैरत्यागः स्वीकृतः। पतञ्जलिमते वैरमूला भावना वैरमूलाः क्रियाश्च हिंसात्वेनाभिमतास्सन्ति।

सत्यम्–यमेषु सत्यस्य निरुपमं स्थानं विद्यते। व्यासभाष्ये सत्यस्य स्वरूपं इत्थं दृश्यते ''सत्यं यथार्थे वाङ्मनसे, यथादृष्टं यथानुमितं यथाश्रुतं तथा वाङ्मनश्चेति। परत्र स्वबोधसंक्रान्तये वागुक्ता, सा यदि न वञ्चिता भ्रान्ता वा प्रतिपत्तिबन्ध्या वा भवेदिति। एषा सर्वभूतोपकारार्थं प्रवृत्ता, न भूतोपघाताय यदि चैवमप्यभिधीयमाना भूतोपघातपरैव स्यान्न सत्यं भवेत् पापमेव भवेत्। तेन पुण्याभासेन पुण्यप्रतिरूपकेण कष्टतमं प्राप्नुयात्। तस्मात्परीक्ष्य सर्वभूतहितं ब्रूयात्।[2] क्रमेऽस्मिन् स्मृतेरिदं वचनं नितरां मार्मिकं विद्यते।

सत्यं ब्रूयात्प्रियं ब्रूयान्न ब्रूयात्सत्यमप्रियम्।
प्रियं च नानृतं ब्रूयादेष धर्मः सनातनः।।[3]

अस्तेयम्–विद्वन्मनोरञ्जनीकारेण ''अस्तेयमदत्तादानरूपपरस्वहरणराहित्यम्''[4] इत्युच्यते। भगवता पतञ्जलिनाऽस्तेयस्य व्याख्यानं विहितम्। भाष्यकारो व्यास इतरे च टीकाकारा इमं पदं बहुधा व्याख्यायन्ति। एतेषां मते शास्त्रव्यवस्थानुसारं परकीयस्य द्रव्यस्य स्वीकाराभावोऽस्तेयं भवति।

ब्रह्मचर्यम्–विद्वन्मनोरञ्जनीव्याख्यायामष्टाङ्गमैथुनस्य परित्याग एव ब्रह्मचर्य प्रोक्तम्, यथोच्यते ''ब्रह्मचर्यमष्टाङ्गमैथुनवर्जनम्''।[5] अष्टाङ्गमैथुनस्य चर्चा तावदित्थं कृता–

ब्रह्मचर्यं सदा रक्षेदष्टधालक्षणं पृथक्।
स्मरणं कीर्तनं केलिः प्रेक्षणं गुह्यभाषणम्।।

सङ्कल्पोऽध्यवसायश्च क्रियानिर्वृत्तिरेव च।
एतन्मैथुनमष्टाङ्गं प्रवदन्ति मनीषिणः।
विपरीतं ब्रह्मचर्यमेतदेवाष्टलक्षणम्।।[6]

अपरिग्रहः–विश्वस्य विषयाणामुपभोगेऽनेकदोषा दृष्टा भवन्ति। विषयाऽसक्तिः अतिशयकष्ट–कारिका भवति, विद्वन्मनोरञ्जनीकारेणेत्थमुच्यते– 'समाध्यनुष्ठानानुपयुक्तस्य वस्तुमात्रस्यासंग्रहोऽपरि–

1. वेदान्तसारस्य विमला व्याख्या पृ.251
2. व्यासभाष्यम् 2/30
3. वेदान्तसारस्य विमला व्याख्या पृ.253
4. तत्रैव पृ. 251
5. तत्रैव
6. दक्षसंहिता अ.7

ग्रहः"[1]। विषयाणामर्जनरक्षणक्षयसङ्गहिंसादोषदर्शनादस्वीकरणमपरिग्रहः इति योगभाष्ये व्यासो निर्दिशति।

नियमः

योगाङ्गेषु नियमो द्वितीयमङ्गं विद्यते। पतञ्जलिना शौचसन्तोषतपस्स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमा[2] इत्युक्तम्। नियमवर्गे स्वीकृतास्वेतासु शौचादिषु अहिंसादिप्रसिद्धान् यमानपेक्ष्य क्रियायाः प्राधान्यं न दृश्यतेऽर्थादहिंसादिषु यमेषु केषाञ्चिन्मनोभावानाङ्कर्मणां वा परिहारो प्राधान्येनोपलभ्यते। नियमेषु तु कर्मेन्द्रियैः मनसा वा सम्भवानां क्रियाणामेव प्राधान्येन परिग्रहोऽस्ति। अत एव भगवता पतञ्जलिनाऽपि तपः स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगतया स्वीकृतानि सन्ति।

आसनम्– योगाङ्गेषु आसनं तृतीयमङ्गं विद्यते। आस्यतेऽनेन, आस्यतेऽत्र वाऽऽसनम्, हस्तपदाद्यवयवानां विशेषस्थितौ स्थिरमवस्थापनमेवासनम्। करचरणादिसंस्थानविशेषलक्षणानि पद्मस्वस्तिकादीन्यासानानीति स्पष्टं दिशति वेदान्तसारकारः।[3] आचार्यशङ्करस्य विषयेऽस्मिन्नेवं निर्देशो लभ्यते–

सुखेनैव भवेद् यस्मिन्नजस्रं ब्रह्मचिन्तनम्।
आसनं तद्विजानीयान्नेतरत्सुखनाशम्॥[4]

'स्थिरसुखमासनम्'[5] इति पतञ्जलिना प्रोक्तम्। करचरणादिसंस्थानसंयोजनस्य यस्मिन् प्रक्रमे साधकः स्थिरं सत् सुखमनुभवितुं क्षमो भवति अर्थादवयवसंस्थानसंयोजनेन निष्कम्पस्तिष्ठति तदेव वस्तुतः तस्य कृते सिद्धमासनमिति सूत्रतात्पर्यं तावदाञ्जस्येनाभिधातुं शक्यम्।

प्राणायामः

रेचकपूरककुम्भकलक्षणाः प्राणनिग्रहोपायाः प्राणायामाः।[6] एषां भेदचतुष्टयानां क्रमशः उल्लेखे सति प्राणायामस्य परिभाषा खल्वेवं सुस्पष्टा जायते–

निष्क्राम्य नासाविवरादशेषं प्राणं बहिः शून्यमिवानिलेन।
निरुध्य सन्तिष्ठति रुद्धवायुः स रेचको नाम महानिरोधः॥

बाह्येस्थितं घ्राणपुटेन वायुमाकृष्य तेनैव शनैः समन्तात्।
नाडीश्च सर्वाः परिपूरयेद् यः स पूरको नाम महानिरोधः॥

---

1. वेदान्तसारस्य विमला व्याख्या पृ.252
2. योगसूत्रम् 2/32
3. अपरोक्षानुभूतिः श्लो.11 वे.सा.व्या.पृ.257
4. योगसूत्रम् 2/46
5. वेदान्तसारः पृ.251
6. तत्रैव

न रेचको नैव च पूरकोऽत्र नासापुटे संस्थितमेव वायुम्।
सुनिश्चलं धारयति क्रमेण कुम्भाख्यमेतत्प्रवदन्ति तज्ज्ञाः॥[1]

प्राणो नाम परमात्मनो विश्वव्यापिनी जीवनशक्तिः। अयं समष्टिगतः प्राणः। अस्यैवांशो व्यष्टिगतः प्राणो भवति। प्राणेन जीवनशक्तेर्देहस्य समस्तेन्द्रियाणाञ्च संचारो भवति। शरीरे प्राणस्पन्दनं प्राणेन भवति।

प्रत्याहारः-ध्यानकाले स्व-स्वविषयादसम्बद्धानाम् इन्द्रियाणामन्तःकरणस्वरूपस्यानुकरणमेव प्रत्याहारः।[2] ''स्वविषयासम्प्रयोगे चित्तस्य स्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः'' इति प्रोक्तं महर्षिणा पतञ्जलिना योगसूत्रे।[3] अस्यामवस्थायां चक्षुरादीनीन्द्रियाणि स्व-स्वविषयान् रूपादीन् परित्यजन्ति। यत् प्रभावाच्च चित्तं स्व-स्वरूप एव तिष्ठति। फलतोऽस्यामवस्थायामिन्द्रियाणि चित्तस्वरूपानुकारीणि भवन्ति।[4] अस्यामवस्थायां चित्तनिरोधाऽतिरिक्तं नान्यत् किमपि कर्त्तव्यं भवति। चित्तनिरोधे सति चित्तवन्निरुद्धानि सर्वाण्यपीन्द्रियाणि नेतरेन्द्रियजयवदुपायान्तरमपेक्षमाणानि तथैव निरुद्धानि भवन्ति, यथा मधुकरराजं मक्षिका उत्पतन्तमुनुत्पतन्ति निविशमानमनुनिविशन्त इत्येवं चित्तस्वरूपानुकरणमेव प्रत्याहारो मतः।[5] योगभाष्यकारो व्यासो केषाञ्चिन्मतानुरोधेन शब्दादिष्वव्यसनमेवेन्द्रियजयो मनुते। एतेषां मते शास्त्रप्रतिपादितानां शास्त्रेष्वप्रतिनिषिद्धानां विषयाणां भोगोऽपि प्रत्याहारपदार्थतया ग्रहीतव्यो भवति। केषाञ्चिन्मताधारेण रागद्वेषाऽभावे सुख-दुःखशून्यं शब्दादिविषयकज्ञानमपीन्द्रियजय इति प्रतिपाद्यते।[6]

धारणा

यत्र-यत्र मनो गच्छति तत्र-तत्र ब्रह्मण एव दर्शनं तस्मिन् ब्रह्मण्येव च मनसः समाधानं सर्वोत्तमा धारणा प्रोक्ता। यथोच्यते-

यत्र यत्र मनो याति ब्रह्मणस्तत्र दर्शनात्।
मनसो धारणं चैव धारणा सा परा मता॥[7]

अष्टाङ्गयोगस्य षष्ठमङ्गं धारणा विद्यते। धारणाध्यानसमाधिरिति त्रयमेव सम्प्रज्ञातसमाधेरन्तरङ्गमुच्यते। तत्र धारणात् चित्तस्यैकाग्रतायाः प्रक्रिया प्रारभ्यते। समाधिरूपे महाप्रासादे प्रवेशाय धारणा मुख्यं द्वारम्। महर्षिणा पतञ्जलिना योगसूत्रे ''देशबन्धश्चित्तस्य धारणा'' इत्येवं सूत्रयित्वा धारणाया लक्षणं प्रतिपादितम्।

---

1. तत्रैव पृ.258
2. वेदान्तसारव्याख्या पृ.259
3. योगसूत्रम् 2/54
4. भोजवृतिः 2/54
5. व्यासभाष्यम् 2/54
6. व्यासभाष्यम् 2/55
7. वेदान्तसारव्याख्या पृ.259 अपरोक्षानुभूतिः श्लो.122

ध्यानम्-अष्टाङ्गयोगस्य सप्तमाङ्गं ध्यानं विद्यते। योगदर्शने 'तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम्''[1] इति सूत्रे ध्यानस्य लक्षणं दर्शितम्। धारणाया देशविशेषस्यैकस्यैव विषयस्य वस्तुन आलम्बनस्य वा नैरन्तरर्येण ज्ञानं तैलधारावदविच्छिन्नप्रवाहरूपेण यदा परामृष्टं न भवति तदैतदेव ध्यानमिति वक्तुं शक्यते। योगशास्त्रेषु प्रायशो ध्यानशब्दस्य प्रयोगः समाध्यर्थे क्रियते। परन्तु ध्यानसमाध्योः अन्तरङ्गावस्थाभेदश्च नियतो भवति। ध्यानं यदा पूर्णता पुष्टं दृढं वा जायते तदा समाधिरूपेण परिणतो भवति। योगसूत्रे वर्णितं ध्यानमेव वेदान्तसारे सविकल्पकसमाधि रूपेणावबोध्यत इति प्रतीयते। ध्यानस्य परिपक्वास्था एव सविकल्पकसमाधिरिति बोध्यम्। वेदान्तसारे ध्यानस्याद्यावस्थास्वरूपं वर्णितमस्ति, योगसूत्रे तावत् तस्य परिपक्वावस्था निर्दिष्टास्तीति विशेषतोऽवधेयम्।[2] शङ्कराचार्येण विषयेऽस्मिन् प्रोक्तम्-

ब्रह्मैवास्मीति सद्वृत्त्या निरालम्बतया स्थितिः।
ध्यानशब्देन विख्याता परमानन्ददायिनी॥[3]

समाधिः-यमादिना सह यः समाधिरङ्गत्वेनाभ्युपगतः स सविकल्पकसमाधिरस्ति। सविकल्पक-निर्विकल्पभेदेन समाधिर्द्विधेति पूर्वं निर्दिष्टम्। तयोर्मध्ये सविकल्पकसमाधौ अखण्डवस्तुनो भानेन सह अन्यवस्तुनोऽपि भानं भवति, परं निर्विकल्पसमाधौ कस्यापि विकल्पस्यान्यवस्तुनो वा भानं न भवति। अत एवात्र निर्विकल्पकसमाधिरङ्गीति मन्यते। तथा च सविकल्पकसमाधिः यमादिरिव तस्य निर्विकल्पकसमाधेरङ्गं विद्यते। आचार्यबदरीनाथशुक्लमहोदयैर्वेदान्तयोगसम्मतयोस्समाधिस्वरूपस्याद्वितीयं व्याख्यानमेवमेव युक्तियुक्तं सहजतया बोधगम्यञ्च विहितमिति न्यायवेदान्तानुशीलनमतीनामतिरोहितमेवेति सर्वमवदातम्।

---

1. योगसूत्रम्
2. वेदान्तसारव्याख्या पृ.259
3. अपरोक्षानुभूतिः श्लो.123

अपवर्गस्वरूपम्

डॉ. सियंका द्विवेदी

अपवर्गस्यार्थो मोक्षः, अर्थात् एकविंशतिदुःखानामात्यन्तिकी निवृत्तिः।[1] निवृत्तेः आत्यन्तिकता-दुःखपूर्वत्वाभाव एव। एकविंशतिदुःखेषु मुख्यं दुःखं तु स्वभावतः दुःखमस्ति। परमिन्द्रियाणि, विषयाः, विषयानुभवाः शरीरञ्च तस्य साधनत्वात् दुःखानि मन्यन्ते। एवं सुखं यत् जीवमात्रस्यात्यन्तं काम्यं तस्य लाभार्थमेव मानवः सर्वाणि कार्याणि करोति। सुखं दुःखं विना न प्राप्यते। तर्कभाषायां केशवमिश्रेण स पुनरपवर्गः कथं भवतीति जिज्ञासामुद्भाव्य[2] स्वयमेव तस्य समाधानमपि लिख्यते-यदपवर्गस्य प्राप्त्यर्थ प्रथमं कर्तव्यं शास्त्रस्य यथोचितमध्ययनम्।

शास्त्रस्याध्ययनेन सम्पूर्णपदार्थानां तत्त्वज्ञानं प्राप्तं भविष्यति। पदार्थानां तत्त्वज्ञाने सति सांसारिकविषयेषु दोषा अर्थात् दुःखानुविद्धताया दर्शनं भविष्यति। विषयेषु दोषदर्शनात् तेभ्यो विरक्तिर्भविष्यति। विषयेभ्यो वैराग्ये सति मुक्त्यर्थमिच्छा जायते। फलतो मानवस्य, विषयाणां चिन्तनमकृत्वा स्वात्मनो यथार्थस्वरूपस्य चिन्तने प्रवृत्तिर्भविष्यति। अनया प्रवृत्त्या पुनः शास्त्रस्याध्ययने मानवः प्रवर्तते। योगशास्त्रे वर्णितरीत्या चिरकालपर्यन्तं चिन्तनस्यानुवर्तने सति तस्य पुष्टिर्भविष्यति। चिन्तनस्य परिपाकोऽर्थात् चिन्तनस्य पूर्णलाभो भवति अर्थादात्मनः स्वरूपसाक्षात्कारो जायते, आत्मनः साक्षात्कारेणाऽविद्याऽस्मिता-रागद्वेषाभिनिवेशरूपपञ्चविधक्लेशानां, न्यायशास्त्रे रागद्वेषमोहरूपेण निर्दिष्टानां त्रिविधदोषाणां निवृत्तिर्भविष्यति। एषां दोषाणां निवृत्तौ सति मानवो यत् किञ्चिद् कर्म करिष्यति तन्निष्कामभावेनैव करिष्यति। निष्कामभावेऽनुष्ठितकर्मभ्यो नूतनधर्माधर्मकर्मणोःसञ्चयो न भवति अस्यां स्थितौ तेन मानवेन केवलं पूर्वजन्मस्वर्जितधर्माधर्माभ्यामेव निवृत्त्यर्थं चिन्ता विधेया। तत् सुखमपि दुःखानुसङ्गात् दुःखसहभावित्वाद् वा दुःखस्वरूपमेवेति तत्त्वविदामाकूतं सुखे दुःखानुषक्तता च दुःखाविनाभाव इत्यपि वक्तुं शक्यते।

फलतो वर्तमानस्य शरीरस्य सम्बन्धविच्छेदात्, धर्माधर्मरूपकारणानामभावे सति नूतनशरीरस्याप्राप्तेः शरीराद्येकविंशतिप्रकारकदुःखानामात्यन्तिकी हानिर्भविष्यति। सम्पूर्णदुःखानामेतादृशी आत्यन्तिकी निवृत्तिरेवापवर्गः। सखेपेणाऽपवर्गप्राप्तेरयं विधिरस्ति।

अपवर्गप्राप्तेरस्यां प्रक्रियायां यौगिकचमत्काराणामनिवार्यतास्ति। यदि मुमुक्षुव्यक्तेर्योगसाधना महती न भवेत् एवं तेन योगः पूर्णतया न साधितः तर्हि स पूर्वेष्वसंख्यजन्मस्वर्जितकर्मराशिं तथा तस्य

---

1. मोक्षोऽपवर्गः। स चैकविंशतिप्रभेदभिन्नस्य दुःखस्यात्यन्तिकी निवृत्तिः। त.भा.पृ.330
2. त.भा.पृ.331

भोगानुकूलां विविधां योनिञ्च न ज्ञातुं शक्नोति तथा चायं फलभोगार्थ सहैव कायव्यूहस्य रचनामपि न कर्त्तुं पारयति। फलतो योगसाधनां विना मोक्षस्य प्राप्तिः न शक्येति।

संसारेऽस्मिन् मानवः प्रारब्ध-सञ्चित-क्रियमाणकर्मबन्धनैः सम्बद्धोऽस्ति। येषां कर्मणां फलभोगाय अस्य शरीरस्य प्राप्तिर्भवति, यस्य भोगोऽपि प्रारब्ध एवंविधानि कर्माणि प्रारब्धकर्मनाम्ना प्रसिद्धानि। एतेषां कर्मणां नाशो भोगस्य पूर्णतायां निर्भरः। क्रियमाणकर्माणि तानि सन्ति यानि सम्प्रति प्रचलितानि सन्ति। एतेषां कर्मणां संस्कारसञ्चयो भवति। एतेषां कर्मणां भोगस्तु भविष्ये प्राप्यते। अत एवेमानि क्रियमाणकर्माणि कथ्यन्ते। सम्प्रति सावधानेन सञ्चितकर्मणां शैलस्वरूपाणां विखण्डनं कार्यम्। शास्त्रद्वारा आत्मनो यथार्थस्वरूपं विज्ञाय तस्य मननध्यानसाक्षात्कारकरणाय प्रयत्नशीलेन मानवैर्भाव्यम्। एवमेवानवरतप्रयासानन्तरमात्मनस्तात्त्विकस्वरूपस्य साक्षात्कारो मन्यते। आत्मसाक्षात्कारात् पूर्वजन्मार्जितानन्तकर्मणां समूहः क्षणान्तरमेव भस्मीभूतो भविष्यति। गीतायामुक्तमपि-

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुतेऽर्जुन।[1]

मोक्षार्थं संसारत्यागस्य योगसाधनस्य सन्न्यासधारणस्यावावश्यकता नाऽपेक्षिता। मोक्षाय अस्याः प्रक्रियाया अधोनिर्दिष्टाया अनुसर्ता मनुष्यो गृहस्थस्य सामान्यं जीवनं निर्वहन्नपि मुक्तो भवति। यथोच्यते-

न्यायागतधनस्तत्त्वज्ञान- निष्ठोऽतिथिप्रियः।
श्राद्धकृत् सत्यवादी च गृहस्थोऽपि विमुच्यते।।[2]

किन्तु तर्कभाषाकारेणोपर्युक्तप्रक्रियायाः चर्चा विधाय पूर्ववर्णितप्रक्रियाया एव चर्चा विहिता। अत एव पूर्वप्रक्रिया मोक्षस्य राजमार्गोऽस्ति।[3] इमां प्रक्रियामेव दृष्टिगतां कृत्वा श्रीकृष्णेन गीतायामुच्यते-

बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान् मां प्रपद्यते।[4] इति।

मोक्षस्य शास्त्रान्तरसम्मतं स्वरूपम्

अद्वैतवेदान्ते मोक्षः

अद्वैतवेदान्तस्य दृष्टौ अनिर्वचनीयाया त्रिगुणात्मिकाया जगतः परिणाम्युपादानरूपाया अविद्याया निवृत्त्योपलक्षितं सच्चिदानन्दस्वरूपं ब्रह्मैव मोक्षः।[5] शङ्कराचार्येणाऽत्मनः स्वयाथार्थरूपेऽवस्थानं मोक्ष

---

1. त.भा.व्या.पृ 332
2. त.भा.व्या.पृ.333
3. तत्रैव
4. तत्रैव
5. तत्रैव

इत्युच्यते **'स्वात्मन्यवस्थानं मोक्षः'**।[1] तात्पर्यमिदमस्ति- आत्मा निर्विकारः, नित्यः, आकाश इव विभु, अपरिवर्तनीयः, अविभक्तः सर्वसन्तोषप्रदः, स्वयं ज्योतिःस्वभावः, अप्रभविष्णुः, निरवयवः, सर्वव्यापी चास्ति। सर्वक्रियारहितः कालत्रयप्रभावेणावच्छिन्नः अशरीरी अयमात्मा मुक्त इति कथ्यते।[2] आत्मनोऽथवा ब्रह्मणः सरलानुभूतिरेव मोक्षः। ब्रह्म मोक्षश्च एकस्या एव शाखायाः द्वे पुष्पे स्तः। ब्रह्म यो जानाति स स्वयमेव ब्रह्मास्ति- **'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव'** भवतीति श्रुतिदर्शनात्।[3]

एवमविद्याया निवृत्तिरेव मोक्षः। स ब्रह्मणः प्राप्तिः। मोक्षोऽविद्यानिवृत्तिश्चैकैवास्ति ''अविद्यापगममात्रत्वात् ब्रह्मप्राप्तिफलस्य''।[4] अविद्याया नाशे सति मोक्षस्वरूपस्य फलस्योत्पत्तिर्भवति फलञ्च मोक्षोऽविद्यानिवृत्तिर्वा[5] इति श्रुतेः। मोक्षः न तु ज्ञानकर्मणा प्राप्यते न ज्ञानकर्मसमुच्चयेन। शङ्कराचार्येण अस्य विरोधः कुर्वतोच्यते- कर्मणा सम्पादिताः सम्पूर्णा अपि पदार्था अनित्याः तद्विपरीता मोक्षावस्था नित्या, ''न हि क्रियानिवृत्तोऽर्थो नित्यो दृष्टः नित्यश्च मोक्षोऽभ्युगम्यते''[6] एवं मिथ्याप्रतीतेः निराकरणं विधाय ब्रह्मवेत्ता सशरीरजीवितोऽपि 'स्वयमशरीरी'त्यनुभवं करोति ''तस्मान्मिथ्याप्रत्ययनिमित्तत्वात् सशरीरत्वस्य, सिद्धं जीवितोऽपि विदुषोऽशरीरस्य''।[7] इदमशरीरं सुखदुःखस्पर्शं न कुरुतः-''अशरीरं वावसन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः''।[8] तथा तत्शरीरं अमृतं ब्रह्म एवास्ति- ''अथायमशरीरोऽमृतः ब्रह्मैव''[9]। सत्यस्यामृतस्य दर्शनान्तरं अज्ञानस्वरूपोऽन्धकारः नाशमेति। यथा भागवतमहापुराणे महर्षिव्यासेन प्रोच्यते।

देहञ्च नश्वरमवस्थितमुत्थितं वा सिद्धो न पश्यति यतोऽध्यगमत् स्वरूपम्।
दैवादपेतमुत दैववशादुपेतं वासो यथा परिकृतं मदिरामदान्धः॥[10]

अत एव जीवब्रह्मणोरैकतायाः ज्ञानानन्तरमेव ब्रह्मणः साक्षात्कारो भवति। जीवन्मुक्तपुरुषस्य हृदयग्रन्थेः उद्घाटनं स्वयमेव भवति, अत एव प्रोक्तम्-

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः।
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे॥[11]

1. तैत्ति. उप.शां.भा.1/11
2. ब्र.सू.शां.भा.1/1/41
3. मुण्ड.उप.शा.भा.3/2/9
4. बृह. उप. शा.भा.1/4/10
5. तत्रैव 1/4/11
6. ब्र.सू.शां.भा. 4/4/6
7. तत्रैव 1/1/4
8. छान्द. उप. 8/12/1
9. बृह. उप.4/4/7
10. श्रीमदा.पु. 11-13-36
11. मु.उप.2/2/8

मीमांसादर्शने मोक्षः- मतेऽस्मिन् ''नित्यसुखस्याभिव्यक्तिरेव मोक्ष'' यो वेदविहितकर्मणां श्रद्धापूर्वकविधिवदनुष्ठानेन साध्योऽस्ति।[1] कर्मसिद्धान्तो मीमांसायाः प्रमुखो विषयः। धर्मज्ञानस्याधारो वेद इति कथ्यते ''वेदाधर्मो हि निर्बभौ''। मीमांसादर्शने यादृशं सर्वोच्चस्थानं धर्मेणाधिगतम् तत्स्थानं परवर्तिकाले मोक्षेणाधिकृतम्। मीमांसादर्शने आत्मनः सांसारिकत्रिविधबन्धनेभ्यो मुक्तिरेव मोक्षः यथा- ''त्रिविधस्यापि बन्धनस्यात्यन्तिको विलयो मोक्षः।[2] प्रभाकराचार्येण मोक्षस्य परिभाषेत्थं निर्दिष्टा- ''आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निःशेषधर्माधर्मपरिक्षयनिबन्धनो मोक्षः''।[3] मीमांसका महत्त्वपूर्णविषयस्य मोक्षस्य विवेचनम् अतिसूक्ष्मदृष्ट्या कृतवन्तः। अनेन संसारेण सह आत्मनः सम्बन्धस्य विलय एव तैर्मोक्षः कथितः ''प्रपञ्चसम्बन्धविलयो मोक्षः''।[4] पार्थसारथिमिश्रस्य कथनमस्ति यत् कुमारिलसम्मतमोक्षे प्रपञ्चसम्बन्धस्य अर्थात् देहेन्द्रिय-विषयसम्बन्धस्य चात्यन्तिकविलयकारणात् ज्ञानमानन्दश्च न सम्भवतः, किन्तु सन्दर्भेऽस्मिन् नारायणभट्टस्य कथनमस्ति यत् कुमारिलमते केवलं सुखस्याभावो भवति, परमात्मनः स्वरूपस्याऽविर्भावादात्मसुखस्योपभोगः तिष्ठत्येव। यथा-

दुःखात्यन्तसमुच्छेदे सति प्रागात्मवर्त्तिनः।
सुखस्य मनसा भुक्तिर्मुक्तिरूपा कुमारिलैः॥[5]

एतेन स्पष्टं यत् कुमारिलः कर्मज्ञानसमुच्चयवादस्य पोषकः। स उपासनाध्यानयोरधिकबलं ददाति। मोक्षे कर्मणो महत्त्वपूर्णयोगदानमस्ति। कर्मोपासनयोः च यथार्थज्ञानस्याविर्भावे सहायकत्वं स्वीक्रियते। याभ्यां मोक्षप्राप्तिर्भवति। कुमारिलो मीमांसाशास्त्रस्य गम्भीराध्येतासीत्। आत्मज्ञानं सुदृढं कर्त्तुं वेदान्तस्य मननश्रवण-निदिध्यासनानां प्रयोगेऽत्यधिकं बलमनेन प्रदत्तमुक्तञ्च-

दृढत्वमेतद्विषयश्च बोधः प्रयाति वेदान्तनिषेवणेन।[6]

सांख्यदर्शने मोक्षः- सांख्यदर्शनमते पुरुषस्वरूपविषयकमज्ञानमेव बन्धनं ज्ञानञ्च मोक्षोऽस्ति। अस्माकं संसारिकजीवनं दुःखमयम्। एतेषां दुःखानां त्रयो वर्गाः सन्ति-आध्यात्मिकाधिभौतिकाधिदैविकभेदात्। एषामत्यन्ताभावो मोक्षः। सांख्यशास्त्रप्रणेत्रा महर्षिकपिलेन प्रोच्यते- **''अथ त्रिविध दुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः''**[7] एवं सांख्यकारिकाकारेण ईश्वरकृष्णेन सांख्यकारिकायाः प्रथमाकारिकायां लिख्यते-

---

1. त.भा.व्या.पृ.333
2. शा.दी.पृ.56
3. प्रक.पञ्चि.पृ123
4. भा.द. पृ.511
5. मा.मे. पृ.24
6. श्लो.वा. पृ.134
7. सां.सू. 1/1

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ।
दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्।।[1]

तत्त्वाभ्यासेन यदा यथार्थज्ञानं सुदृढं भवति निर्विकल्पकज्ञानञ्च व्यक्तिनिष्ठं सत् व्यक्तेरनुभवस्वरूपतां प्राप्नोति, तदा एतदेव विशुद्धचैतन्यस्य स्वरूपं प्रोच्यते। इयं स्वरूपस्थितिरेव कैवल्यं, मोक्षो वा कथ्यते-

एवं तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम्।
अविपर्ययाद् विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम्।।[2]

सांख्यदर्शने जीवन्मुक्तिविदेहमुक्तिभेदेन द्विविधा मुक्तिः स्वीक्रियते। प्रारब्धकर्मवशात् सदेहपुरुषः सम्यक् ज्ञानमवाप्य मुक्तो भवति। इयं जीवन्मुक्तिरवस्था भवति। अस्यां स्थितौ देहस्तु तिष्ठति परं देहस्य सम्बन्धनाशो भवति। एतादृशः पुरुषः कर्मणो बन्धनाद् निर्मुक्तो भवति। यथा-

सम्यग्ज्ञानाधिगमात् धर्मादीनामकारणप्राप्तौ।
तिष्ठति संस्कारवशात् चक्रभ्रमिवद् धृतशरीरः।।[3]

अत्र पुरुषस्तु बन्धनमोक्षाभ्यां रहितः। स संसारचक्रे न पतति नापि मुक्तस्तिष्ठति समग्रमिदं कर्म प्रकृतेरस्ति इयं प्रकृतिरेव या लिङ्गशरीररूपेण नानापुरुषैः सम्बद्धा बन्धनं गमनं मोक्षञ्चाधि गच्छति।

तस्मान्न बध्यते न मुच्यते नापि संसरति कश्चित्।
संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः।।[4]

प्रकृतिः स्वभिन्नरूपाणां प्रदर्शनं कृत्वा स्वकार्यात् विरक्ता भवति, अर्थात् सृष्टिव्यापारस्य पिधानं करोति-

रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात्।
पुरुषस्य तथाऽत्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः।।[5]

जीवो यदा स्वसात्विकस्वरूपस्य ज्ञानमधिगच्छति तदा तस्य शरीरसम्बन्धः सर्वकालाय विच्छिन्नो भवति। यथा-

---

1. सां. का. 1
2. सां.का.64
3. सां.का.67
4. सां.का.62
5. सां.का. 59

धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्ताद् भवत्यधर्मेण।
ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्धः॥[1]

योगदर्शने मोक्षः- योगदर्शने मोक्षः कैवल्यं नाम्ना प्राप्यते। कैवल्यस्यार्थ एकाकी अर्थात् स्वस्वरूपे एव विद्यमानत्वम्। यदात्मदर्शनरूपज्ञानेनाविद्यायाः सर्वथाऽभावो भवति तदाऽज्ञानजनितसंयोगस्यापि स्वतोऽभावः सिद्ध्यति, पुनः पुरुषस्य प्रकृत्या सह कश्चिद् सम्बन्धो न तिष्ठत्येवं तस्य जन्ममरणादिसम्पूर्णदुःखानां सर्वथाऽत्यन्ताभावो भवति। योगदर्शने महर्षिपतञ्जलिना उच्यते- **''तदभावात्संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम्''।**[2]

1. तत्रैव का.44
2. यो.द. 2/25

सृष्टिविमर्शः

श्रीमतिः सुरभिशर्मा

अस्मिन् खलु संसारे प्रयोजनमनुद्दिश्य मन्दोऽपि न प्रवर्तते इदमप्स्यामि इदं हास्यामीति किञ्चिद् वा प्रयोजनं भवति न तावदीश्वरस्य किञ्चिद् वा प्रयोजनं भवति न तावदीश्वरस्य किञ्चिद् हेयमस्ति दुःखाभावात् नोपादेयं पूर्णकामात् पुनः खलु कथं विनिर्मितेयं सृष्टिः खलु ईश्वरेण। अत्र खलु केचिद् वदन्ति क्रीडार्थमीश्वरः सृष्टिं करोतीति तदपलापमेव। क्रीडानां विना क्रीडया रतिमविन्दतां रत्यर्थं भवति। न च रत्यर्थी भगवान् दुःखाभावाद् दुःखिनो हि सुखोपभोगार्थं क्रीडन्ति यद्येवं तर्हि विभूतिख्यापनार्थं सृजति सृष्ट्या हि विश्वरूपत्वं ख्यापितं भवतीति केचिदाहुः तदप्ययुक्तम्। न हि विभूतिख्यापनेन किञ्चिद् हीयते पुनः किमर्थं खलु ईश्वरः सृष्टिं सृजतीति चेच्छृणु यथा भूम्यादयः धारणादिक्रियां स्वभावतः कुर्वन्ति तथेश्वरोऽपि स्वभावतः प्रवर्तते प्रवृत्तिस्वभावकत्वादीश्वरस्येति न कोऽपि दोषः। तथाचोक्तम्-

न तस्य कार्यं कारणञ्च विद्यते न ततः समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते।
परास्या शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च॥[1]

न्यायवैशेषिकमनुसृत्यसृष्टिविमर्शः- नैयायिकाः तथा वैशेषिकाः पृथिवी जलतेजोवायू-[2] नाञ्चतुर्णान्द्रव्याणां परमाणून् प्रलयकालेऽपि स्थिराणि मन्यन्ते। यतो ह्येतानि नित्यानि। आकाशकालदिगात्ममनांसि पञ्चद्रव्याणि तु नित्यानि सन्त्येव। अत एतान्यपि प्रलयकाले सर्वदा एव तिष्ठन्ति। अस्यार्थोऽयमभवद् यत्प्रलये एतेषाम्मतानुसारेण पृथिव्यादिनवद्रव्याणि विद्यमानानि सन्ति। आकाशकालादीनि तु पूर्णरूपेण तत्र सन्ति तथा पृथिव्यादीनि चत्वारि अन्यानि द्रव्याणि निजसूक्ष्मरूपेण परमाणुत्वेन वर्तमानानि। अत एवैतेषामत्र प्रलयानन्तरं सर्गे काऽपि बाधा भवितुन्न शक्यते।

जगदनाद्यनन्तम्। ब्रह्मणो मानानुसारेण यस्मिन् काले वर्तमानब्रह्मणश्शतं वर्षाणि निर्गच्छन्ति तर्हि तस्मै मोक्षाभिलाषा जायते- एतेभ्यस्सर्वेभ्यः प्रपञ्चेभ्यो दूरङ्गन्तव्यम्। जगदिदमनाद्यनन्तञ्च। अस्य चेतनाचेतनजगतः कतिवारं रचनाभवल्लयश्चेति न ज्ञायते। इदम्भूयोभूयः प्रवाहात्मकरूपेण संसरति। अतः कालान्तरेऽस्मादनादेजगतो मुक्तिं लब्धुमभिलाषा ब्रह्मणोऽपि भवति।[3]

---

1 श्वे. उ. 3/7/8

2 भारतीय दर्शन, डॉ. बद्रीनाथ सिंह- डॉ. आशा सिंह

3 शब्दगुणकमाकाशम्, तर्कभाषा, पं. बदरीनाथ शुक्ल, पृ. 268

जीवानाम्भोगसम्पादनाय महेश्वरस्य सृष्टिङ्कर्तुमिच्छोत्पद्यते। जीवानां सर्वेष्वदृष्टेषु कार्याणि उत्पादयितुङ्क्षमताऽऽयाति। यद्यपि ईश्वरस्याऽसंख्य-कार्याणामुत्पत्तौ व्यापृतेच्छा तस्य क्रियाशक्तेः स्वरूपम्। एवन्दिगादिपदार्थानामिव नित्यत्वादेकैवास्ति, तथापि तत्तत्कालरूपं सहकारिणं लब्ध्वा सैव कदाचित् संहारकारणम्। यदा सा सृष्टेः कारणन्तदा जीवानामदृष्टकार्यक्षमाः निजनिजकार्याणि प्रति च व्यापारशीला भवन्ति। यदेश्वरेच्छा संहारात्मिका जायते तदानीमीश्वरः कार्याणि प्रति उदासीनतामावहति।

वेदान्तदर्शनमनुसृत्य सृष्टिः- वेदान्तः सृष्टिप्रक्रियाविषयेऽतीव सूक्ष्मस्तथा जटिलः। अस्यास्सृष्टिप्रक्रियास्सम्बन्धे श्रुतिरेकं सामान्यमभिमतम्प्रकटयति। सा कथयति- यथा जीवितमनुष्यस्य शरीरे केशा नखादयः समुत्पद्यन्ते तथैवाक्षरब्रह्मणो जगदुत्पत्तिः। शंकराचार्यो जगदुत्पत्तेः किमपि विशेषं प्रयोजनन्नाकथयत्। अस्मिन् सम्बन्धे सोऽकथयद् यज्जगतः कारणत्वादप्यीश्वरः केवलं लीलायै स्वभावतः प्रयोजनं विना तथैव सृष्टिङ्करोति, यथा मनुष्यशरीरे किमपि बहिः प्रयोजनं विनाणि श्वासप्रश्वासाश्चलन्त्येव।[1]

ब्रह्मनित्यमपरिणामि कूटस्थञ्चैतन्यञ्च। तस्य स्थूलानि सूक्ष्माणि च यानि स्वरूपाणि भवन्ति। एतानि सूक्ष्मस्थूलरूपाणि कर्माणि मायाया स्वरूपाणि सन्ति। अत एव सूक्ष्मात् प्रभृति आस्थूलं यः परिणामो विकारो वा दृश्यते सोऽचेतनमायायाः मिथ्याविस्तारो न तु चैतन्यस्य। इयमव्यक्ता सृष्टिशक्तिर्माया पूर्वं सूक्ष्मविषयाणां रूपे त्यक्ता भवति तदा च स्थूलविषयाणां रूपन्धारयति। माया त्रिगुणात्मिकाभिहिता, सत्वरजस्तमांसि एते त्रयोगुणाः सततं परिणामिनः। एतेषु यदा रजोगुणप्राधान्यम्भवतिस्तदा मायाया विक्षेपशक्त्या चैतन्यब्रह्मण आकाशः सम्भवति आकाशाद् वायुर्वायोरग्निरग्नेरः[2] अद्भ्यः पृथिवीति क्रमेणोत्पत्तिर्भवति। एतेषूत्पन्नभूतेषु त्रयो गुणा निजनिजकारवादनिजनिजकार्ये[3] आगच्छन्ति। एतानि पञ्चमहाभूतानि वेदान्ते सूक्ष्मभूतानि तन्मात्राणि वा अपञ्चीकृतभूतानि कथितानि। एतेभ्यस्सूक्ष्मभूतेभ्यस्सूक्ष्मशरीराणां स्थूलभूतानाञ्चो-त्पत्तिरभवत्।

पञ्चज्ञानेन्द्रियाणामुत्पत्तिः-व्याप्यतेजोवाय्वाकाशभूतेषु प्रत्येकमपि गुणत्रयम्। यदेतेषु पृथक्पृथक्सात्विकांशस्य प्राधान्यं तदा पृथक्पृथग्व्यष्टिरूपेणेन्द्रियाणि प्रोच्यन्ते। महाप्रलयानन्तरं यदा सर्वा सृष्टिर्विलीयते तानीम्पुनः ब्रह्माखण्डरूपेण स्थीयते।

इयं सृष्टिरीश्वरस्यैवापररूपम्-सर्वाणि शास्त्राण्यस्मिन् विषये एकमतानि यदीश्वरेण रचितास्सृष्टयास्सर्वेपदार्थावास्तविकतायान्तस्यैव रूपाणि 'बहुस्यां प्रजायेत' अर्थादहं स्वात्मानमनेकरूपेषु प्रकटीकुर्याम्। एतस्यां श्रुतो ईश्वर एतन्नाकथयद्यद-हमुत्पन्नङ्कुर्याम्। अपित्वेतदकथयदयदहम्भवेयम्।

---

1. कोलवत्तु लीलाकैवल्यम्- 2/1.33
   यथा चोच्छवासप्रश्वासादयो नभिसंधाय ब्राह्य किञ्चिल्प्रयोजनं स्वभावादेव संभवति, एवमीश्वरस्याप्यनपेक्ष्य किञ्चित्प्रयोजनान्तरं स्वभावादेव केवलं लीलारूपा प्रवृर्त्ति भविष्यति। ब्रह्मसूत्र, शाङ्करभाष्यम्।
2.
3.

अनया श्रुतये तत्स्पष्टम्भवति यदिदं सर्वं दृश्यं महाप्रपञ्चशरीरेन्द्रियमनादिविभिन्नोपाधिस्वरूपात्मकं परमात्मनोभिव्यक्तिरस्ति। ततौ भिन्नभैव।

आचार्यशंकरेणापि मनुष्यस्य श्वासप्रश्वासवदीश्वरेणास्यास्सृष्टेरुत्पत्तिरभिहिता। आशयोऽमेतदन्यस्यां श्रुतौ कथितम् पूर्वङ्केवलं सदेवासीद् अन्यङ्किञ्चिदपि नासीत्। तदनन्तरं सृष्टेः समारम्भो भवत्सो नैकथा जातः। तृतीयां श्रुतौ कथितं यदीश्वरस्स्वयं व्यक्तमव्यक्तञ्जगदभवत्।

अद्वैतसिद्धान्तोऽयम्। एतस्यानुसारेण सृष्टेरर्थः कस्यचिन्नवपदार्थस्यो-त्पत्तिनैवापित्वत्यक्तो व्यक्तो भवति। सृष्टेरर्थो आभ्यान्तरवस्तुनो प्रकटीकरणम्। इदमाभ्यान्तरं वस्तु कथमाविर्भवति, अस्मिन् सम्बन्धे वेदान्ते एकमुदाहरणन्दत्वा कथितम्- यथा लूता निजशरीरेण पाशं रचयति पुनश्च स्वात्मन्येव संकलयति, तथैवाक्षरपुरुषोऽपि सृष्टिकाले जगद् अभिव्यनक्तिसर्गान्ते च पुनस्तत्स्वात्मनि लीयते।

यथोर्णनाभिः सृजते गृह्यते च यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति।
यथा सतः पुरुषात् केशलोमोनि तथा क्षरात् सम्भवतीह विश्वम्॥[1]

सांख्ययोगदर्शनमनुसृत्य सृष्टिः-प्रकृतेरियमाकङ्क्षका भवति यत्कश्चिद् मामवलोकयेदतः प्रकृतिर्दृश्या भोग्या च। दृश्यम्भोग्यं वस्तु भोक्तुं कस्यचिद् द्रष्टुर्भोक्तुर्वा आवश्यकता भवति, स द्रष्टापुरुषोऽस्ति। इत्थमेव पुरुषस्स्वगतदुःखत्रयेणाभिमानी भवति। येन प्रकृत्या सह स्वात्वानुभूतिपारवश्यात् पीडितस्स कैवल्यकामनाङ्करोति। कैवल्यप्राप्तिः प्रकृतिपुरुषयोर्भेदज्ञानं विना भवितुन्नार्हति। अतः पुरुषः प्रधानस्यापेक्षाङ्करोति एतयोः संयोगः संयोगः पङ्ग्वन्धवद् वर्तते। क्रियारहितः पुरुषः पङ्गुरचेतनत्वाच्च प्रकृतिर्नेत्रविहीना।

यथान्धस्कन्धमारुह्य पङ्गुः स्वाभीष्टं स्थानमधिगच्छति अन्धश्च पङ्गुनेत्रनिर्दिष्ट यथा तेन सहैव स्वेष्टं स्थानम् तथापि जिज्ञासेयम्भवति। एतयोर्द्वयोः संयोगे सत्यपि महदादेः सृष्टिः कस्मात् कारणादभूत्? अस्योत्तरमिदं सृष्टिः प्रकृतिपुरुषयोः संयोगाद् भवति। यतो हि महदादेः सृष्टिं विना भोगस्य कैवल्यस्य वा उत्पत्तिर्न भवितुं शक्नोति। उभयोः संयोग एव महदादेः सृष्टेः कारणम्।

पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा प्रधानस्य।
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः॥[2]

अयं संयोगो महदादिसृष्टिं विना पुरुषस्य भोगाय कैवल्याय च समर्थो भवितुन्नार्हति। अतः प्रकृतिपुरुषयोः संयोग एव भोगापवर्गाय सृष्टिङ्करोति। सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः प्रकृतेर्महान् महतोऽहङ्कारात्[3] पञ्चतन्मात्राणि एकादशेन्द्रियाणि च। पञ्चतन्मात्रेभ्यः पञ्चमहाभूतानि प्रादुर्भूतानि।

---

1. मुण्डक. 1/1/7
2. सांख्यकारिका 21
3. एकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यम्। पातञ्जलयोगदर्शनम्- 2/18

कथनस्याभिप्रायश्शब्दतन्मात्रतश्शब्दगुणिन आकाशस्योत्पत्तिः। शब्दतन्मात्र-सहितात् स्पर्शतन्मात्राद्वायोरुत्पत्तिः। यस्य गुणश्शब्दस्स्पर्शश्चास्ति। रूपतन्मात्रत-श्शब्दस्पर्शमात्राभ्यां सहयोगेन तेजस उत्पत्तिर्भवति। यस्मिन् शब्दस्पर्शरूपगुणा विद्यन्ते। रसतन्मात्रतश्शब्दस्पर्शरूपतन्मात्राणां सहयोगेन जलमुत्पद्यते। यस्मिन् शब्दस्पर्शरूपरसगुणाः विद्यन्ते। गन्धतन्मात्रतश्शब्दस्पर्शरूपरसतन्मात्राणां सहयोगेन पृथिवी जायते। यस्यां शब्दस्पर्शरूपरसगन्धागुणा विद्यमानाः। एतेषाम्पञ्चभूतानां शब्दस्पर्शरूपरसगन्धा एते क्रमेण पञ्चविशिष्टविषयाः। परं सहैव पूर्वभूतानाङ्गुणा अपि एतेषु समाविष्टाः।

प्रकृतेर्महाँस्ततोऽङ्कारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।
तस्मादपि षोडशकात्पञ्चभ्यः पञ्चभूतानि॥[1]

सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः। प्रकृतेर्महान् महतोऽहङ्कारोऽहङ्कारात् पञ्चतन्मात्राण्युभयमिन्द्रियम्मनः तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि पुरुष इति पञ्चविंशतिर्गणः।[2]

लिङ्गशरीरम्-लिङ्गशरीरं सर्वप्रथमं सृष्टेः समारम्भकाल एवोत्पद्यते। इदं सूक्ष्मशरीरं प्रकृत्या प्रतिपुरुषमेकमेकं निर्मीयते तथेदमसक्तं शिलायामपि गमनशीलं नियतसृष्टेरारभ्य महाप्रलयपर्यन्तन्नैरन्तर्येण तिष्ठति। अस्य स्वरूपं महत्तत्त्वमहङ्कार-एकादशेन्द्रियाणि पञ्चतन्मात्राणि चेत्थमष्टादशावयवानां समुदाय एव सूक्ष्मशरीरमिदम्।

पूर्वोत्पन्नमसक्तं नियतं महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम्।
संसरति निरूपभोगं भावैरधिवासितं लिङ्गम्॥[3]

चार्वाकदर्शनमनुसृत्य सृष्टिविमर्शः-

चार्वाकाणान्तत्वमीमांसा स्वप्रकारस्यैकमद्भुतं वस्त्वस्ति। चार्वाकेन पृथिवी-जल-तेजो वाय्वादीनि चत्वारि भूतान्येव स्वीकृतानि। बौद्धानामिव चार्वाकाणामपि मतमासीद् यदावरणाभावकारणादाकाशं शून्यमेवास्ति। नास्ति कश्चित्सत्तात्मकः पदार्थः। एते चत्वारः पदार्थाः स्वविकारावस्थाया जगतो मूलकारणानि बाह्यजगदिन्द्रियाणि तथा भौतिकशरीराण्येतैश्चतुर्भिर्मूलभूतैरुत्पद्यन्ते परमस्योत्पत्तिः कथम्भवतीति प्रश्नस्य?

समाधानाच्चार्वाकास्सदा विरता आसन्। ते सम्बन्धमेनमवबोधयन् दृष्टादृष्टकारणानां साक्षान्निषेधकारणेन तथास्य जगतः कस्याचिच्चेतनस्यान्तर्यामिनस्सत्तायाः विकृत्यभावपारवश्याद् विश्वमेतच्चार्वाकाणान्दृष्ट्याकस्मात् सम्मिलितशीलस्य भूतचतुष्ट्यस्यैकं संग्रहमात्रम्। तैरुक्तं वर्ततेयथामधुशर्करादिषु[4] मादकशक्तिर्नैवभवति, परन्तेषां विकृत्यवस्थायां मदशक्तिरूपजायते, तथैव पृथिव्यादिचतुर्षु पदार्थेषु

---

1. सांख्यकारिका- 22
2. सांख्यसूत्रम्- 1.61
3. महाः व. 29/17
4. तत्र पृथिव्यादीनि।

चैतन्याभावेऽपि देहादिकारेण विकृतौ चैतन्यमुपजायते। वक्तुरभिप्रायो जड़पदार्थानां विकारेण चैतन्यन्तथैवोपजायते यथा ताम्बूलपूगचूर्णानां योगादाग उपजायते।

स्वभाववाद:-चार्वाकोऽनुमानप्रमाणन्न स्वीकरोति। अनुमानवादी चेद् धूम्रवहने कार्यकारणभावम्मत्वा तेषां साहचर्यन्न्यायसंगतं स्वीकुर्यात्तथापि चार्वाकोव्याप्ति- म्मन्तुन्न तत्परः। तस्य दृष्टौ जगति कार्यकारणभावाय किमपि स्थानन्नास्ति।

संसारस्य विचित्रता कार्यकारणभावस्य विचित्रतया नास्ति। प्रत्युत् स्वभावकारणादस्ति सुखिनञ्जनमवलोक्य धर्मस्य कल्पना तथा दुःखिनम्मनुष्यमवलोक्याधर्मस्य कल्पना न्यायसंगता नैवा प्रतीयते। सुखस्य कारणन्न न तु धर्मस्तथा दुखस्य कारणन्नाधर्मः। मनुष्यस्स्वभावेनैव दुःखी सुखी वा। अग्निर्दाहयति जलञ्च स्पर्शे शीतलम्भवति, तत् सर्वम् स्वाभाविकम्, तत्र वस्तुनस्स्वभाव एव कारणम्। मयूरा विभिन्नवर्णाः केनोत्पादिताः पिकस्य वाणी केन मधुरा कृता। एतस्य कारणं स्वभावादतिरिक्तं न किमपि भवितुमर्हति।

चार्वाकस्य सिद्धान्तस्स्वभाववादनाम्ना दार्शनिकजगति एव विख्यातम्। ते जगत उत्पत्तेर्विनाशस्य मूलकारणं स्वभावेमवस्वीकुर्वन्ति। वस्तुनः स्वभावजगतो विचित्रतायाः कारणमस्त्येतदतिरिक्तम् न किमपि।

अपरे लोकायतिकाः स्वभावं जगतः कारणमाहुः।
स्वभावादेव जगत् विचित्रमुत्पद्यते, स्वभावतो विलयं याति॥[1]

1. भट्टोत्पल- बृहत्संहिता 1/7 टीका

निपातार्थविचारः

डॉ॰ रामनारायणद्विवेदी

निपातानां द्योतकत्वम्[1]

अनुभूयते सुखं, साक्षात्क्रियते गुरुरित्यादौ अनु साक्षात् इत्यादिनिपाताः द्योतकाः। अनुभव-साक्षात्कारेत्यादिफलानां धात्वर्थत्वम्। एवञ्च फलव्यधिकरणव्यापारवाचकत्वरूपं सकर्मकत्वं धातोर्निर्वहति। कर्मसंज्ञकार्थान्वय्यर्थकत्वं सकर्मकत्वमिति स्वीकारेऽपि फलाश्रयतया कर्मसंज्ञकस्य धात्र्वथफले एवान्वयौचित्येन धात्वर्थफलद्योतकत्मेव निपातानामावश्यकम्। द्योतकत्वं समभिव्याहृतशब्दनिष्ठवृत्त्युद्बोधकत्वम्। क्वचित्तु क्रियाविशेपाक्षेपकत्वं तत्। यथा प्रादेशं विलिखतीत्यादौ। विः विमानक्रियाक्षेपकः। इत एव प्रादेशमिति कर्मणि द्वितीया। प्रादेशं विमाय लिखतीत्यर्थः। क्वचित्तु सम्बन्धपरिच्छेदकत्वं द्योतकत्वम्। यथा कर्मप्रवचनीयानाम्।

अथ शब्दानुशासनम् इत्यत्राथशब्दस्य प्रारम्भक्रियाक्षेपकत्वं कैयटादावुक्तम्। वस्तुतस्तु अत्र अथशब्दो वाचक एव। अधिकृतमिति तदर्थ इत्युद्योते। लोके अनुभू इति समुदायदेवार्थप्रतीत्या अनुविशिष्टस्यैव धातुत्वमिति तु नाशङ्कनीयम्, विशिष्टस्य धातुगणे पाताभावात्। विशिष्टस्य धातुत्वे अडागमादीनां विशिष्टात् पूर्वं प्रवृत्तिः स्यात्। यथा अन्वभवत् इत्यादौ।

वाचाकत्ववादिमतखण्डनम्–

एतेन निपातानां द्योतकत्वसमर्थनेन वाचकत्ववादिनैयायिकमतमपास्तम्। नैयायिका हि[2] उपसर्गाः द्योतकाः। तदितरनिपाता वाचकाः। "साक्षात् प्रत्यक्षतुल्ययोः" इति कोशात्। नमः पदे नमस्कारार्थकत्वस्य लोकसिद्धत्वाच्च। सकर्मकत्वं च स्वस्वयुक्तनिपातान्यतरार्थफलव्यधिकरणव्यापारवाचकत्वम्। स्वं-धातुः कर्मत्वमपि, स्वस्वयुक्तनिपातान्यतरार्थफलाश्रयत्वमिति न कर्मणि लकारानुपपत्तिरित्याहुः। वैयाकरणेम्भस्तन्मतं न रोचते उपसर्गाणां द्योतकत्वं निपातानां वाचकत्वमिति वैषम्ये बीजाभावात्, अनुभूयत इत्यस्य साक्षात्क्रियत इत्यनेन समत्वात्, कर्मसंज्ञकार्थान्वय्यर्थकत्वं सकर्मकत्वमिति निष्कृष्टमते द्योतकत्वं विना गत्यसम्भवाच्च। कर्मसंज्ञकः तण्डुलादिः तदन्वयी विक्लित्यादिः तदर्थकत्वं पचेः। तद्वत् साक्षात्क्रियते गुरुः, इत्यादावपि कर्मसंज्ञकः गुर्वादिः, तदन्वयी साक्षात्कारः, तदर्थकत्वं कृञादेरेव, न

---

1. ल. म. पृ. 584
2. वै. सि. परमलघुमञ्जूषा-निपातार्थ.

तु साक्षादित्यादिनिपातस्य।

अपि च "लः कर्मणि च भावे चाकर्मकेभ्यः"[1] इति सूत्रे कर्मशब्देन स्वस्वयुक्तनिपातान्यतरार्थफलाश्रयत्वेन रूपेण कर्मबोधस्य दुर्लभता। अन्यतरत्वस्य अतिगुरुत्वेन तद्घदितकर्मत्वस्य दुर्ज्ञेयता। तद्भिन्नत्वे सति तद्भिन्नो यः तद्भिन्नत्वं तदन्यतरत्वम्। तस्य भेदघटितत्वेन गुरुत्वम्, तद्भिन्नत्वे सति तद्भिन्नानां सवेषां ज्ञानासंभवेन तद्भिन्नत्वस्य दुर्ज्ञानत्वम्।

यत्तु उपसर्गो द्योतकः उपसर्गत्वात् इत्यनुमानेन **नैयायिकेन** उपसर्गाणां द्योतकत्वसाधने-निपातानामपि निपातत्वेन हेतुना वाचकत्वाभावसाधानं कृतं, नन्न युक्तम्, प्रमाणानां सामान्ये पक्षपातात्। अत्र शक्तिसम्बन्धेन निपातपदवत्वम् अखण्डं वा निपातत्वं पक्षतावच्छेदकमिति। तन्न निपातत्वापेक्षयापि सामान्यो यो धर्मः अव्ययत्वं, तदवच्छेदेन वाचकत्वाभावसिद्ध्ययापत्तेः, न चेष्टापत्तिः, स्वराद्यव्ययानां स्वातन्त्र्येण प्रयोगानापत्तेः।

अपि च निपातत्वं द्योतकत्वग्रहेऽवच्छेदकमिति न युक्तम्। तत्तदर्थनिरुपितद्योतकत्वस्य तत्तन्निपातवृत्तितया तद्वृत्त्यसाधारणधर्मस्यावच्छेदकत्वमावश्यकमिति सामान्यधर्मस्य अवच्छेदकत्वे मानाभावाच्च। व्याप्यरूपेणावच्छेदकत्वे व्यापकरूपेण नावच्छेदकत्वमिति न्यायात्।

अपि च निपातत्वाग्रहेऽपि बोधात् न निपातत्वं द्योतकतावच्छेदकम्। यदपि निपातानां वाचकत्वे शोभनः समुच्चय इति वत् शोभनश्च इत्यस्यापत्तिः[2], 'घटस्य समुच्चय' इत्यस्य स्थाने 'घटस्य च' इत्यस्याप्यापत्तिरिति, तन्न, शब्दशक्तिस्वभावेन नित्यपरतन्त्रतया निपातैः स्वार्थस्य विशेषणत्वेनैव बोधेन तत्र विशेषणानां शोभनादीनामन्वयाप्रसङ्गात्, पदार्थः पार्थेनान्वेति न तु तदेकदेशेनेति व्युत्पत्तेः।

षष्ठ्यापत्तिरपि न, घटं पटं चेत्यादौ घटम् इत्यस्य क्रियायामेवान्वयः। अत एव ततो द्वितीया। घटसमुच्चयवन्तं पटं पश्येति बोधः। तत्र समुच्चयस्य प्रतियोग्यपेक्षायां सन्निहितत्वात् घटस्य प्रतियोगित्वम्।

पटे तु समुच्चयस्य भेदेनान्वयः, न तु पटसमुच्चये इति षष्ठ्यापादानम्। नामार्थयोर-भेदान्वयव्युत्पत्तिस्तु निपातातिरिक्तविषया। वस्तुतोऽव्ययेषु नामत्वमेव नेति। यद्वा समुच्चितः चार्थः। अतो न षष्ठ्यादिप्रसक्तिः, न च समुच्चिताभिधाने सत्त्वार्थकतया द्रव्यवाचित्वात् निपातत्वाभावेऽनव्ययतया ततः सुपः श्रवणापत्तिरिति वाच्यम्। शब्दशक्तिस्वभात् चाद्युपस्थाप्यस्यासत्त्वभूतत्वात्। तदुक्तम् "समुच्चिताभिधाने च व्यतिरेको न विद्यते" इति। व्यतिरेकः-समुच्चयस्य पृथगुपरिस्थितिरित्यर्थः। धर्म्यंशे समुच्चिते शक्तिकल्पनागौरवं प्रामाणिकत्वान्न दोषाय।

उपसर्गाणां द्योकत्वम्–

एतावता एतदुक्तं भवति उपसर्गाणां द्योतकत्वमेव। तदनुसारेण सर्वेषां निपातानां द्योतकत्वकथनं न युक्तम्। किं तु केषाञ्चिन्निपातानां द्योतकत्वम्, केषाञ्चित् वाचकत्वम्। तत्राप्येकस्यैव निपातस्य कार्यवशेन वाचकत्वं द्योतकत्वमपीत्येव युक्तम्। सर्वेषां निपातानां वाचकत्वमिति नैयायिकोक्तं तु न

1. पा. सू. 3/4/19
2. वै. भूषणसार:-निपातार्थ.

युक्तम् इति।

निपातानामर्थवत्त्वमपि द्योत्यार्थमादायैव। शक्तिलक्षणाद्योतकतान्यतमसम्बन्धेन बोधकत्वस्यैव अर्थवत्वस्वरूपत्वात्। नञ्समासे उत्तरपदार्थप्राधान्यमपि द्योत्यार्थमादयैव। प्रतिष्ठतीत्यत्र तिष्ठतिरेव गतिवाचि धातूनामनेकार्थत्वात्। प्रशब्दस्तु तदर्थकत्वस्यैव, तद्गतादित्वस्य च बोधक इति भूवादिसूत्रे भाष्ये स्पष्टम्। तत्र हि- क्रियावचनो धातोरिति वार्तिकखण्डनावसरे तिष्ठतिरेव व्रजिक्रियाया निवृत्तिरिति भाष्ये उक्तम्।

यद्यपि लोके विशिष्टादेव विशिष्टबोध इति विशिष्ट एव क्रियावाची, तथाप्यडादिव्यवस्थार्थं धातूपसर्गयोः पृथक्कल्पनम्। अत एवान्तरङ्ग उपसर्गयोगः। अत एव उपास्यते गुरुरिति कर्मणि लकारः। एतन्मूलक एव "पूर्वं धातुरुपसर्गेण युज्यते" इति प्रवादः। अन्यथा केवलस्य आस्धातोरकर्मकतया उपास्यते इत्यत्र कर्मणि लकारो न स्यात्। बाह्यश्च साधनयोगः- कर्तृकर्मादिसाधनवाचकप्रत्यययोगः। अत एव संचस्कारेत्यादौ पूर्वं सुट्। ततः साधनप्रयुक्तकार्यम्, न चैवमध्ययनमित्याद्यसिद्धिः। तत्र पूर्वम् इष्धातोः उपसर्गयोगे सर्वणदीर्घे ततो ल्युटि गुणायोदेशयोः अधयनमित्यापत्तेरिति वाच्यम्।

"णेरध्यने वृत्तम्"[1] "प्रत्यय"[2] इत्यादिनिर्देशेन क्वचित् प्रत्ययनिमित्तककार्यात् प्राक् उपसर्ग-निमित्तककार्याप्रवृतेर्ज्ञापानात्। एतन्मूलकमेव पठ्यते "पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते पश्चादुपसर्गेणेति" इति नव्याः दीक्षितादयः।

निपातद्योतकत्वविषये नागेशमतम्-

वस्तुतस्तु "सुट् कात्पूर्वः"[3] "गतिर्गतौ" इत्यत्र भाष्ये उक्तम्-धातूपसर्गयोः कार्यमन्तरङ्गम्। कुत एतत् पूर्वं हि धातुरुपसर्गेण युज्यते पश्चात् साधनेन इति उपसर्गेण- उपसर्गसंज्ञकेन, साधनेन-तत्प्रयुक्तकार्येणेति तदर्थः। "इतर आहुः नैतत् सारं पूर्वं हि धातुः साधनेन युज्यते पश्चादुपसर्गेण। साधनं हि क्रियां निवर्तयति विशिनष्ठीति" साधनेनतत्प्रयुक्तकार्येण, हि यतः साधनं क्रियां निवर्तयति। साध्यत्ववैशिष्ट्येन बोधयति। अतः पूर्वं तत् प्रयुक्तकार्यमिति भावः। तदुक्तं भूवादिसूत्रे कैयटेन- "साधनसम्बन्धादवसीयमानसाध्यरूपा" इति। निश्चीयमानः-साध्यतेत्यर्थः। तां=तेन रूपेण बुद्धाम्, उपसर्गः-तत्संज्ञकः शब्दः। विशिनष्टि=स्वद्योत्यविशेषणवैशिष्ट्येन बोधयति। साध्यत्वेन ज्ञानं विना क्रियायोगे विहितोपसर्गसंज्ञकैः शब्दैः योगज्ञानादिति तदर्थः।[4] क्रियायोगश्च क्रियाविशेषणीभूतार्थद्योतकत्वमेव।

इतर आह-सत्यमेवमेतत्, यस्त्वसौ धातूपसर्गयोरभिसम्बन्धः, तमभ्यन्तरं कृत्वा धातुः साधनेन युज्यते, पश्चादुपसर्गेणेति तस्य आस्यते गुरुणेत्यकर्मकः उपास्यते गुरुरिति केन सकर्मकः स्यादिति।

एवमेतत्=पूर्वं साधनेन युज्यत इति युक्तम्, तत्सत्यमेव। तत्सम्बन्धं विना साध्यत्वेन प्रतीतेरपर्यवसानात्। कथं तर्हि उपसर्गकार्यस्यान्तरङ्गत्वम्, तत्राहु-यस्त्वसाविति। यस्तव

1. पा. सू. 7/2/26
2. पा. सू. 3/1/1
3. पा. सू. 6/11/35
4. पा. सू. 8/1/70

धातूपसर्गसम्बन्धकृतत्वेनाभिमतोऽर्थः तमुपसर्गसंज्ञकसम्बन्धमन्तरेणापि धातुरभ्यन्तरं कृत्वा अर्थत्वेनाङ्गीकृत्य साधनेन युज्यते इत्यर्थः।

अयं भावः–वक्ता धातोरेव विशिष्टमर्थं बुद्धौ कृत्वा साधनसम्बन्धकार्यप्रत्ययभोगेन तत्र साध्यत्वावगतौ श्रोतृबोधाय क्रियायोगनिमित्तकोपसर्गसंज्ञकशब्दयोगं करोति। अन्यथा केवलधातुतः सर्वत्र अप्रतीयमानतया श्रोतुः तद्बोधो न स्यादिति, तदुक्तं "भूवादयः"[1] इति सूत्रे कैयटेन–अनेकार्थत्वात् धातूनां विशिष्टोऽर्थो धातोरेव। उपसर्गस्तु बोद्धारं प्रति तदर्थद्योतक इति।

एवं च पूर्वमुपसर्गयोगो नाम तदर्थसम्बन्धः। ततः उपसर्गयोगात् पूर्वं साधनकार्ययोगः, ततश्च उपसर्गशब्दयोग इति परिभाषाद्वयार्थः। तदुक्तं हरिणा–

धातोः साधनयोगस्य भाविनश्च क्रमाद्यथा।
धातुत्वं कर्मभावश्च्च तथान्यदपि दृश्यताम्॥
बुद्धिस्थादिभिसम्बन्धात्तथा धातूपसर्गयोः।
अभ्यन्तरीकृतो भेदः पदकाले प्रकाशते॥[2]

अस्यार्थः–यथा भाविसाधनसम्बन्धाश्रयेण क्रियावाचित्वमाश्रित्य धातुसंज्ञोच्यते यथा च भावीषिकर्मत्वमाश्रित्य उपक्रमे एवेषिकर्मत्वमुक्तं तथा भाव्युपसर्गसम्भवादुपक्रम एव विशिष्टक्रियावचनत्वं दृश्यताम्। एतदुक्तं भवति क्रियायाः अनिष्पत्तेः सामर्थ्यात् भाविसाधनसम्बन्धाश्रयणेन क्रियावचनत्वम्। यथा–"धातोः कर्मणः समानकर्तृकादिच्छायां वा"[3] इति सूत्रम्। तत्र इषिकर्मत्वस्य भावित्वात् उपक्रम एवेषिकर्मत्वमुक्तम्। द्वितीयकारिकाया अर्थः–धातूपसर्गयोः सम्बन्धं बुद्धिविषयीकृत्य विलक्षणोऽर्थो धातुनैवाभ्यन्तरीकृतः पदप्रयोगकाले उपसर्गसम्बन्धे सति प्रकाशते श्रोतृणामिति। तथा–

प्रयोगार्हेषु सिद्धः सन् भेत्तव्योऽर्थो विशेषणैः।
प्राक् तु साधनसम्बन्धात् क्रिया नैवोपजायते॥[4]

इति च प्रयोगार्हत्वं च प्रत्ययोत्पत्त्यनन्तरम्। तेषु शब्देषु=धातुषु सिद्धः सन्नेव विशेषणैः प्रदिभिः भेत्तव्यः=विशेष्यः, श्रोतृबोधार्थमिति शेषः। क्रियोपसर्गाणां द्योतकत्मेव भाष्यसंमतम्। अत एव "उपपदमतिङ्"[5] इति सूत्रे धातूपसर्गयोः समासमाशङ्क्य 'पूर्वं धातुः साधनेन युज्यते' इति पूर्वं तिङि विशिष्टैव सामर्थ्यं स्यात्। तत्र अतिङ् इति निषेधात् न तिङन्तेनैकर्थीभाव इति समाहितम्। पूर्वं धातोरूपसर्गसम्बन्धे उपसर्गस्य वाचकत्वे च तत्र समासो वारयितुमशक्य एव स्यात्।

यद्यपि उपसर्गमुपक्रम्य–"स वाचको विशेषाणां, सम्भवात् द्योतकोऽपि वा"।[6] इत्युक्तं हरिणा। यथा प्रतिष्ठते इत्यत्र गतिनिवृत्तिवाचको धातुः उपसर्गो गतिवाचक इति पुण्याराजश्च। तथापि तिष्ठतेर्धातुत्वेन

1. पा. सू. 7/2/26
2. वाक्यपदीयम् 2/184-186
3. पा. सू. 3/1/7
4. वा.प. 2/183
5. महाभाष्यम् 2/2/19
6. वै.सि.प.ल.मं.-निपाता.

यज्यादिवदनेकार्थत्वात् धातोरेव गतिरर्थः। प्रशब्दस्तु द्योतक एव, उपसर्गत्वात् प्रकरोतीत्यादिस्थप्रशब्दवत् इत्यार्थिकया–

स्थादिभिः केबलैर्यच्च गमनादि न गम्यते।
तत्रानुमानाद् द्विविधात्तद्धर्मा प्रादिरूच्यते।।
क्वचित् संभविनो भेदाः केवलैरनिदर्शिताः।
उपसर्गेण सम्बन्धे व्यज्यन्ते प्रपरादिना।।[1]

इत्यादिना च द्योतकत्वमेवोपर्गाणां सिद्धान्तितम्। तद्धर्मा द्योतकत्वधर्मा, क्वचित् पचत्यादौ। यत्र तु भावे प्रत्ययः तत्राप्यन्तरङ्गत्वात् भिन्नपदोपात्तकर्त्रादिना साधनांशे निराकाङ्क्षत्वे उपसर्गभोग इति तत्रापि न समासः। अत एव "णेरध्ययने"[2] इत्यदि संगच्छते। अध्यागच्छति पर्यागच्छतीत्यादौ आगच्छतीत्यस्मादेव आगमनस्यावगत्या लौकिके शब्दव्यवहारे लाघवानादरात् स्पष्टार्थमेवाधिपर्योः प्रयोगः इति संभूयार्थबोधकत्वात् समुदाय एव विशिष्टार्थबोधक इति। उपसर्गस्यानर्थकत्वमर्थान्तराबोधकत्वादिति बोध्यम्।

क्वचित्तु क्रियागतविशेषबोधकतारिक्तनिपातानां वाचकत्वमेव। अत एव न इत्यतोऽभावबोधः, कस्य इति जिज्ञासा च दृश्यतेऽभावशब्द इव। किञ्च पर्वतात् आ इत्यादौ पर्वतादर्वागित्यर्थप्रतीतेस्तस्य वाचकत्वमेवेति निरुक्ते स्पष्टम्। द्योत्यत्वे हि पञ्चमी न स्यात् तस्य विशेषणता च स्यात्।

अत एव द्योत्यार्थस्य विशेषणत्वमिति स्वीकारादेव "स्त्रियाम्"[3] इति सूत्रे स्त्रीत्वस्य प्रत्ययार्थत्वात् प्राधान्ये स्त्रीत्वे एकत्वस्यैव सत्त्वेन द्विवचनबहुवचनयोरनुपपत्तिरित्याशङ्क्य द्योतकतापक्षेण समाहितं भाष्ये। तत्र हि स्त्रियाः प्रकृतिविशेषणत्वात् इत्यनेन स्त्रीप्रत्ययार्थस्य प्रकृत्यर्थविशेषणत्वात् इत्यर्थके द्योतकाता पक्ष उक्तः।

तदुक्तं हरिणा–

निपाता द्योतकाः केचित् पृथगर्थाभिधायिनः।
आगमा इव केचित् स्युः संभूयार्थस्य वाचकाः।।[4]

इति द्योतकत्ववाचकत्वरूपपक्षद्वयम्। केचित् इत्युभयान्वयि, केचित् पृथगर्थाभिधायिनः वाचकाः, केचित् अनर्थका एवेत्याहुः, आगमा इवेति तदर्थः।

प्रातिशाख्येऽपि–

नामाख्यातमुपसर्गो निपातः, चत्वार्याहुः पदजातानि शब्दाः।
तन्नाम येनाभिदधाति सत्वं तदाख्यातं येन भावं सधातुः।।

---

1. वा.प. 2/189/187
2. अष्टा. 3/1/7
3. अष्टा. 4/1/3
4. वा.प. 2/192

उपसर्गा विंशतिरर्थवाचका: सहेतराभ्यामितरे निपाता:॥
क्रियावाचाकमाख्यातमुपसर्गो विशेषकृत्।
सत्त्वाभिधायकं नाम निपाता: पादपूरणा:॥

सधातुरिति तृतीयार्थे प्रथमा, धातुसहितेन येन वक्ता क्रियामभिदधाति तदाख्यातमित्यर्थ:। अर्थवाचका इत्यस्य मध्यमणिन्यायेन सम्बन्ध:। इतरे नामाख्याताभ्यामन्ये निपातास्तथा ज्ञेया। 'उपसर्गो विशेषकृत्' इत्यनेन तेषां द्योतकत्वं दर्शयति। पादपूरणा: पादपूरणा अपि इत्यर्थ इति तद्भाष्यम्॥

शब्दकौस्तुभानुसारम्–

शब्दकौस्तुभे[1] प्रारम्भे "अथ शब्दानुशासनम्" इति भाष्यव्याख्यानावसरे अथशब्दार्थकथनावसरे निपातार्थविचार: प्रस्तुत:। तथा हि–अथशब्द: प्रारम्भस्य द्योतको, न तु वाचक:, निपातत्वात् उपसर्गवत्। न च तेऽपि वाचका एवेति वाच्यम्, उपास्यते गुरु:, अनुभूयते सुखम् इत्यादौ धातो: सकर्मकक्रियापरत्वं विना कर्मणि लकारासम्भवेन वाचकत्वे स्थिते उपसर्गाणां द्योतकत्वस्यैव युक्तत्वात्।

मीमांसाकमते– उक्तं चाकृत्यधिकरणवार्तिके–

चतुर्विधे पदे चात्र द्विविधस्यार्थनिर्णय:।
क्रियते संशयोत्पत्ते: नोपसर्गनिपातयो:॥
तयोरर्थाभिधाने हि व्यापारो नैव विद्यते।
तदर्थद्योतकौ तौ तु वाचक: स विचार्यते॥

पदे चतुर्विधे नामाख्यातोपर्सगनिपातभेदेन चतु:प्रकारे द्विविधस्य नामाख्यातरूपस्य अर्थनिर्णय: क्रियते। कुत:, संशयोत्पत्ते:, नामार्थो जातिर्वा व्यक्तिर्वा, धात्वर्थो व्यापार: फलं वा उभयं वा इति संदेहे तिन्नर्णस्य कर्तव्यत्वात्। उपसर्गनिपातयोरर्थनिर्णयो न क्रियते। हि–यत: तयो: उपसर्ग निपातयो: अर्थाभिधाने व्यापार: शक्तिलक्षणान्यतररूप: नैव विद्यते। तौ यदर्थद्योतकौ=यस्यार्थं द्योतयत: स: नामाख्यातात्मक: वाचक: शब्द: विचार्यत इति उक्तकारिकयोरर्थ:।

---
1. शब्दकौस्तुभ:–आह्निकम्–1

विशिष्टाद्वैनवेदान्तसिद्धान्ते प्रमेयमीमांसा

श्रीरामनरेशत्रिपाठी

शास्त्रं प्रमाणप्रमेयसमलङ्कृतं भवति। प्रमाणज्ञानेन यथार्थस्य वस्तुनोऽर्थात्प्रमेयस्य सिद्धिर्भवति। प्रमेयज्ञानमेव(तत्त्वज्ञानमेव) वेदान्तजगति मुमुक्षूणां लक्ष्यं भवति। तदर्थमर्थपञ्चकज्ञानस्य परमावश्यकता भवति। अर्थपञ्चकञ्च प्राप्यस्य ब्रह्मणो रूपं, प्राप्तुश्र्च प्रत्यगात्मनः प्राप्त्युपायः फलं चैव तथा प्राप्तिविरोधि च भवति। तदनुगुणमत्र शोधलेखे जीवात्मनः, परमात्मनः, परमात्मप्राप्त्युपायभूत-भक्त्यादीनाञ्च विवरणं दीयते यथामति-

जीवात्मतत्त्वम्

देहेन्द्रियमनः प्राणधीभ्योऽन्योऽनन्यलक्षणः।
नित्यो व्यापी प्रतिक्षेत्रमात्मा भिन्नः स्वतः सुखी।।[1]

इत्याचार्यः यामुनाचार्यः विशिष्टाद्वैतराद्धान्तं निर्धारयति। अस्यायमर्थः – आत्मा देहेन्द्रियमनः प्राणधीभ्यो भिन्नस्वरूपः, स्वयं प्रकाशः, नित्यः, स्वाश्रितभूतशरीरादिषु व्यापकशरीरेषु भिन्न, स्वभावत आनन्दरूपश्च। तत्त्वत्रयग्रन्थे च –

आत्मस्वरूपम् – शेन्नु शेन्नु परम्परमाय इत्युक्तप्रकारेण देहेन्द्रियमनः – प्राणविलक्षणम्, अजडमानन्दरूपं, नित्यमणवव्यक्तचिन्त्यं निरवयवं निर्विकारं ज्ञानाश्रयभूतमीश्वरस्य नियाम्यं धार्यं शेषभूतञ्च।[2]

दर्शनसरणिषु नास्तिकत्वेन प्रथिताः लोकायतिकाः देहात्म-इन्द्रियात्म-मन आत्म-प्राणात्मवादान् समर्थयन्ति। प्रत्येकमपि वादविशेषः लोकायतिकमतस्य शाखाप्रभेदबोधकः। सौत्रान्तवैभाषिकमाध्यमिक-योगाचाररूपबौद्धाश्र्च क्षणिकज्ञानादीन्नात्मत्वेन बोधयन्ति। वेदान्तशास्त्रात्रैकदेशिनोऽद्वैतिनः नित्यज्ञानमात्मानमिति विचारयन्ति। सर्वमिपीदं पूर्वोक्तजीवात्मलक्षणेनैव निरासतां याति।

अणुत्वे सति चैतन्यं, शेषत्वे सति चैतन्यमित्यादीनि जीवसाधारलक्षणानीह शास्त्रे ग्रन्थेषु प्रतिपाद्यते। जीवस्य देहेन्द्रियमनः प्राणधीभ्यो विलक्षणत्वसिद्धिश्चोच्यतेऽत्र। तथा च **मम शरीरम्, चक्षुषा पश्यामि, वाचा वदामि, मनसा जानामि, मम प्राणाः, जानाम्यहमि**त्यादि लौकिकज्ञानेनैव तस्य वैलक्षण्यसिद्धिरीषत्स्फुरति।

---

1. सिद्धित्रयम्- आत्मसिद्धिप्रकरणम्, पृष्ठसंख्या-
2. तत्त्वसूत्रम् 1/4

यद्यपि स्वरूपतोऽयं जीवोऽनुरूपोऽथापि स्वधर्मभूतज्ञानव्याप्त्यैकधैवानेकविषयानुभववान् भवति। जीवस्याणुत्वञ्च सूत्रितञ्च सूत्रकारैः – **उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्**[1], **स्वात्मना चोत्तरयोः**[2], **नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्**[3], **स्वशब्दोन्मानाभ्याञ्च**[4] इत्यादिभिः। सूत्राधारभूतश्रुतयश्च – **तेन प्रद्योतेनैव आत्मा निष्क्रामति चक्षुषो वा मूर्ध्नो वा अन्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यः**[5], **ये वै केचनास्माल्लोकात् प्रयन्ति चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति**[6], **तस्माल्लोकात् पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे**[7], **एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यो यस्मिन् प्राणः पञ्चधा संविवेश**[8], **बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च। भागो जीवः स विज्ञेयः**[9], **आराग्रमात्रो ह्यवरोऽपि दृष्टः**[10] इत्यादिः।

जीवस्य नित्यत्वञ्च तस्य पूर्वानुभूतार्थप्रतिसन्धानाद्भवति। तथा च सूत्रम्– **नात्मा श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः**[11]। एतद्विषयकश्रुतिप्रमाणानि च यथा – **न जायते म्रियते वा विपश्चित्**[12], **ज्ञाज्ञौ द्वावजौ**[13], **नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्**[14], **अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे**[15] इत्यादिः। अणुर्नित्यश्चायं जीवः प्रतिशरीरं भिन्नस्वरूपः स्वयं प्रकाशश्च भवति। जीवस्यैक्यव्यवहारः ज्ञानैकाकारतया भवति न तु स्वरूपैक्यात्। लोके हि व्रीहौ एको व्रीहिरिति बुद्धिं ज्ञानैकाकारतया जानन्ति जनाः न तु स्वरूपैक्यात्।

उपाधिकारणादयं जीवः स्वतः आनन्दस्वरूपः जन्मजरामरणादिदुःखसंसारभाग् भवति। कर्तृत्व-भोक्तृत्व-शरीरित्वादयोऽस्यैव भवन्ति। जीवोऽयं बद्धमुक्तनित्यभेदातिविधः भवति। **अनिवृत्तसंसाराश्-चतुर्दशभुवनाण्डकटाहवर्तिनो ब्रह्मादिकीऽपर्यन्ताश्चेतन- विशेषाः**[16] जीवाः बद्धजीवाः भवन्ति।

---

1. ब्रह्मसूत्रम् 2/3/20
2. तत्रैव 2/3/21
3. तत्रैव 2/3/22
4. तत्रैव 2/3/23
5. बृहदारण्यकोपनिषत् – 6/4/2
6. कौषीतिक्युपनिषत् 1/2
7. बृहदारण्यकोपनिषत् – 6/4/6
8. मुण्डकोपनिषत् – 3/1/9
9. श्वेताश्वतरोपनिषत् 5/9
10. तत्रैव – 5/8
11. ब्रह्मसूत्रम् 2/3/18
12. कठोपनिषत् 2/18
13. श्वेताश्वतरोपनिषत् 1/9
14. तत्रैव 6/13
15. कठोपनिषत् 2/18
16. यतीन्द्रमतदीपिका, अष्टमोवतारः

बद्धजीवविषयकश्रुतयश्च – **समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नोऽनीशया शोचति मुह्यमानः**[1], **द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते। तयोरन्यः पिप्पलं स्वादवत्यनश्नन् चान्योऽभिचाकशीति**[2] इत्यादीनि।

स्वगुणतः कर्मवशाच्चायं जीव जन्मजरामरणादिसांसारिकदुःख-भाग्भवति। तथा च श्रुतयः साधुकारी **साधुर्भवति, पापकारी पापो भवति, पुण्यः पुण्येन कर्मणा पापः पापेन**[3], **तद्येह रमणीयाचरणाभ्याशो ह यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन् ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा।**[4] इत्यादयः। शास्त्रवश्यतवश्यभेदेनायं बद्धः द्विविधो भवति। इन्द्रियादिकरणायत्तज्ञानबद्धाः शास्त्रवश्याः भवन्ति। शास्त्रावश्याश्च तिर्यक्स्थावरादयो जीवाः भवन्ति। बुभुक्षुमुमुक्षुभेदेन शास्त्रविश्याः द्विविधाः भवन्ति। धर्मार्थकामरूपपुरुषार्थत्रिकनिष्ठाः बुभुक्षुवः भवन्ति। मुमुक्षवश्च चरमपुरुषार्थभूतमोक्षनिष्ठाः भवन्ति। त्रैवर्गिकपुरुषार्थनिष्ठाः बद्धाः अर्थकामधर्मकामरूपाः भवन्ति। देहस्यात्मत्वाभिमानिनो जीवाः अर्थकामपराः कथ्यन्ते। धर्मलक्षणानुगुणं तदाचरणनिष्ठाः धर्मपराः कथ्यन्ते। देवतान्तरपरत्वेन भगवत्परत्वेन च धर्मपराः द्विविधाः। ब्रह्मरुद्राद्याराधनपराः जीवाः देवतान्तरपराः भवन्ति। भगवत्पराश्च ते भक्तजीवाः ये आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थिस्वरूपाः भवन्ति। भक्ताश्च प्रपन्नरूपाः मोक्षपराश्च भवन्ति। भक्तश्च लक्ष्यते – **पुनरधीतसाङ्गसशिरस्कवेदाः पूर्वोत्तरमीमांसा-परिचयाच्चिदद्विलक्षणानवधि-कातिशयानन्दरूपं निखिलहेयप्रत्यनीकं समस्तकल्याणगुणात्मकं ब्रह्मावधार्य तत्प्राप्त्युपायभूतां साङ्गां भक्ति स्वीकृत्य तया मोक्षं प्राप्तुकामाः।**[5] इति। भक्तिश्च तैलधारावदवच्छिन्नस्मृतिसन्तानरूपं ज्ञानमेव भवति। साध्यसाधनभेदेन भक्तिः द्विविधा भवति। व्यासादिमहर्षयः साधनभक्तिसम्पन्नाः साधनभक्तिनिष्ठाः कथ्यन्ते। नारदादयो महर्षयः साध्यभक्तिनिष्ठाः भवन्ति। प्रपन्नश्च **आकिञ्चन्यानन्यगतित्वधर्मविशिष्टो भगवन्तमाश्रितः**[6] इति लक्ष्यते। एकान्तिपरमैकान्तिभेदेन प्रपन्नजीवः द्विविधो भवति। दृप्तार्थभेदात् परमैकान्तिजीवः द्विविधः।

मुक्तश्चैवं वक्ष्यमाणलक्षणसम्पन्नो भवति – **उपायपरिग्रहानन्तरं नित्यनैमित्तिकभगवदाज्ञा-नुज्ञाकैङ्कर्यरूपाणि कर्माणि स्वयम्प्रयोजनतया कुर्वन् भगवद्भागवतापचारांश्च वर्जयन् देहावसानकाले सुकृतदुष्कृते मित्रामित्रयोर्निक्षिपन् वाङ्मनसीत्यादिप्रकारेण हार्दे परमात्मनि विश्रम्य मुक्तिद्वारभूतसुषुम्नानाडीं प्रविश्य तया ब्रह्मरन्ध्रान्निष्क्रम्य हार्देन साकं सूर्यकिरण-द्वाराग्निलोकं गत्वा दिनपूर्वोत्तरायणसंवत्सराद्य-भिमानिदेवताभिर्वायुना च पथि सत्कृतः सूर्यमण्डलं**

---

1. मुण्डकोपनिषत् 3/1/2
2. तत्रैव 3/1/1
3. बृहदारण्यकोपनिषत् – 4/4/5
4. छान्दोग्योपनिषत् – 5/10/7
5. यतीन्द्रमतदीपिका, अष्टमोवतारः
6. यतीन्द्रमतदीपिका, अष्टमोवतारः

भित्त्वा रथचक्ररन्ध्रद्वारा सूर्यलोकं गत्वाऽनन्तरं चन्द्रविद्युद्वरुणेन्द्रप्रजापतिभिर्मार्ग-प्रदर्शिभिरातिवाहिकैर्गणैस्सह सोपचारं तत्तल्लोकानतीत्य प्रकृतिवैकुण्ठसीमा-परिच्छेदिकां विरजां गत्वा सूक्ष्मशरीरं विहाय अमानवकरस्पर्शादप्राकृतदिव्यविग्रहयुक्तश्चतुर्भुजो ब्रह्मालङ्कारेणालङ्कृतः इन्द्रप्रजापतिसंज्ञाकनगरद्वारपालाभ्यानुज्ञया श्रीवैकुण्ठाख्यं दिव्यनगरं प्रविश्य पताकालङ्कृतदीर्घ-प्राकारसहितगोपुरमतीत्य ऐरम्मदाख्यामृत-सरस्सोमवनाख्याश्वत्थं च दृष्ट्वा, शतं मालाहस्ता इत्याद्युक्तपञ्चशत-दिव्याप्सरोगणैरूपचारितो ब्रह्मगन्धादिभिरलङ्कृतास्तत्रा-नन्तगरुडविष्वक्सेनादीन् प्रणम्य तैर्बहुमतो महामणिमण्डपमासाद्य पर्यङ्कसमीपे स्वाचार्यान् प्रणम्य पर्यङ्कसमीपं गत्वा तत्र धर्मादिपीठोपरि कमलेऽनन्ते विमलादिभिश्चामरहस्ताभिस्सेव्यमानं श्रीभूमिनीलासमेतं शङ्खचक्रादिदिव्यायुधोपेतं जाज्वल्यमानकिरीटमुकुटचूडावतंसमकरकुण्डलग्रैवेयकहारकेयूरकटक-श्रीवत्सकौस्तुभ-मुक्तादामोदरबन्धनपीताम्बरकाञ्चीगुणनूपुराद्यपरिमितिदिव्यभूषणैर्भूषितम-परिमितोदारकल्याणगुणसागरं भगवन्तं दृष्ट्वा तत्पादारविन्दयुगलं शिरसा प्रणम्य पादेन पर्यङ्कमारुह्य तेन स्वाङ्के स्थापितः कोऽसीति पृष्टो ब्रह्मप्रकारोऽस्मीत्युक्त्वा तेन कटाक्षितस्तदनुभव-जनि प्रहर्षप्रकर्षात्सर्वदेशसर्वकालसर्वावस्थोचितसर्वकैङ्कर्यकराविर्भूतगुणाष्टकोत्तरावधिरहितब्रह्मानुभववान् यः स मुक्त इत्युच्यते।[1]

नित्यजीवस्वरूपाः नित्यसूरयश्च कदाचिदपि भगवदभिमतविरुद्धाचरणहितेन ज्ञानसङ्कोचप्रसङ्गरहिता भवन्ति, ते च अनन्तगरुडविष्वक्सेनादयः भवन्ति।

अचित्तत्त्वम्

यद्वस्तु स्वातन्त्र्येण किमपि न चिनोति तदेवाचित्कथ्यते। अचित्पदार्थः प्रकृतिमायाविद्याक्षर-प्रधानादिविविधशब्दवाच्याः भवन्ति। ईश्वर अस्या विकारान् प्रकरोतीति प्रकृतिः कथ्यते। अपादाने क्तिन् प्रत्ययोऽत्र भवति। क्षरति विकरोति च यद्वस्तु तद् क्षरं भवति। अचिद्विषयश्रुतयश्च यथा – क्षरं प्रधानममृताक्षरं हरः **क्षरात्मानावीशते देव एकः, क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते** इत्यादयः। अस्या प्रकृतिरिति नामकरणे कारणञ्चास्याः महदहङ्कारादिरूपेण विकारित्वादेव जातम्। विद्येतराविद्या भवति। विद्याविरोधित्वादप्यविद्येत्युच्यते। **क्षरं त्वविद्या ह्यमृतं तु विद्या** इति श्रुतिरत्र प्रमाणम्। ईश्वरस्य विचित्रसृष्ट्युपकरणत्वादियं मायेति कथ्यते। विचित्रकार्यकरत्वमिह मायापदार्थ इति वक्तुं शक्यते। **मायान्तु प्रकृतिं विद्यादि**ति श्रुतिवाक्यं प्रकृतिपर्यायत्वं मायाया ज्ञापयति। इयमेव प्रकृतिः परमात्मेक्षणाधीनगुणवैचित्र्यादव्यक्तवाच्यापि भवति। उच्यते च – **कार्योन्मुखावस्था स्यादव्यक्तव्यपदेशभाक्**[2] इति।

---

1. यतीन्द्रमतदीपिका, अष्टमोवतारः
2. वेदान्तकारिकावली, प्रकृतिनिरूपणम्, 4

अव्यक्ताच्च महज्जायते। महत्पदार्थश्च त्रैगुणभेदात् त्रिविधा भवति। महतश्चाहङ्कारोत्पत्तिर्भवति। अहङ्कारोऽपि त्रिगुणवैचित्र्यपूर्णो भवति। अहङ्काराच्चेन्द्रियाणि जायन्ते। इन्द्रियाणि च ज्ञानेन्द्रियकर्मेन्द्रियरूपाणि भवन्ति। ज्ञानप्रसरणशक्तमिन्द्रियं ज्ञानेन्द्रियं कथ्यते, यथा मनः श्रोत्र चक्षुर्घ्राणरसनत्वग्भेदाज्ज्ञानानीन्द्रियाणि षट् भवन्ति। उच्चारणादिष्वन्यतमक्रियाशक्तत्वं कर्मेन्द्रियं कथ्यते। कर्मेन्द्रियाणि च वाक्पाणिपाद-पायूपस्थभेदाच्च पञ्चधा भवन्ति। इन्द्रियाणि च जीववदेवाणुस्वरूपाणि भवन्ति। इन्द्रियाणि च जीवस्योत्क्रान्त्यागमनकालेषु जीवेन सहैव संतिष्ठन्ते।

गीतञ्च भगवता – **मनः षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति। शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युक्क्रामतीश्वरः। गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात्॥**[1] इति। अयमेवार्थः सूत्रकारैरपि **तदन्तरसम्परिष्वक्तौ रहति सम्परिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम्**[2] इति सूत्रयति। इन्द्रियाणि च जीवस्य मुक्तिकाले नित्यविभूत्याख्यवैकुण्ठादिलोकेषु गमनयोग्याभावाद्यावत्प्रलयमिहैव लोके तिष्ठन्ति। राजसाहङ्कारसहकारेण भूतादिनाम्ना व्यपदिश्यमानतामसाहङ्काराच्च शब्दप्रभृततीनि पञ्चतन्मात्रानि जायन्ते। तेभ्यश्चाकाशादिपञ्चमहाभूतान्युत्पद्यन्ते। पञ्चमहाभूतानामव्यवहितसूक्ष्मावस्थैव तन्मात्रशब्देन कथ्यते। तन्मात्राणि शब्दस्पर्शादिभेदेन पञ्च भवन्ति। भूतान्यप्याकाशवाय्वादिभेदेन पञ्च भवन्ति। शब्दतन्मात्रादाकाश-स्योत्पत्तिः भवति। आकाशात् स्पर्शतन्मात्रस्योत्पत्तिः भवति, तस्माच्च वायुरुत्पद्यते। एवं क्रमेण स्वस्वतन्मात्राभ्यो भूतपञ्चकस्योत्पत्तिर्भवति।

पञ्चमहाभूतानां सत्त्वं शब्दादीनां गुणानामन्यत्र भूतेष्वुपलम्भो पञ्चीकरणप्रक्रियया भवति। पञ्चीकरणन्त्वेवं शास्त्रे विख्यातम्। यथा–

द्वेधा भूतानि भित्त्वा पुनरपि च भिन्नत्वार्धमेकं चतुर्धा
तैरेकैकस्य भागैः परमनुकलयत्यर्धमर्धं चतुर्भिः।
इत्थं पञ्चीकृतैस्तैर्जनयति स जगद्धेतुरण्डादिकार्या-
ण्यैदपर्यं त्रिवृत्त्वश्रुतिरधिकगिरामक्षमैका निरोद्धुम्॥[3]

इति।

पञ्चीकरणस्य सुलभावगतिरेवं भवितुं शक्या–

---

1. श्रीमद्भगवद्गीता 15/7-8
2. ब्रह्मसूत्रम् 3/1/1
3. वेदान्तकारिकावली टिप्पणी, प्रकृतिनिरूपणम्, श्लोकसंख्या - 28

प्रधानभूतनाम	पृथिव्यंशभागः	जलांशभागः	तेजोऽशभागः	वाय्वंशभागः	आकाशांशभागः
पृथिवीः	1/2	1/8	1/8	1/8	1/8
जलम्	1/2	1/8	1/8	1/8	1/8
तेजः	1/2	1/8	1/8	1/8	1/8
वायुः	1/2	1/8	1/8	1/8	1/8
आकाशः	1/2	1/8	1/8	1/8	1/8

वेदे च त्रिवृत्करणप्रक्रियाया एवोल्लेखः प्रधानतयोपलभ्यते। तथापि पञ्चीकरणस्य निषेधः न सम्भवति। तत्रोक्तत्रिवृत्करणं पृथिव्यादीनामाधारभूयस्त्वमात्रपरं भवति। ब्रह्मसूत्रग्रन्थे चायमर्थः सुसाधितः। तथा च सूत्रे– **वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः**[1] एवं **त्र्यात्मकत्वात्तु भूयसत्त्वात्**[2] इति। शरीरस्योत्पत्तिः प्रधानतया पञ्चभूतानि प्रकृतिमहदहङ्कारांश्चाश्रित्य भवति। शरीर तदेव भवति यत् प्रत्याधेय-त्वविधेयत्वशेषत्वनियमैरपृथक्सिद्धं द्रव्यम्। शरीरं द्विविधं नित्यानित्यभेदात्। सत्त्वरजस्तमःकालजीव-शुभांश्रयादिकमीश्वरशरीरस्य भवति, अतस्तन्नित्यं भवति। तथैव नित्यसूरिणामपि। अनित्यं शरीरं कर्मकृताकर्मकृतभेदाद्विविधं भवति। अकर्मकृतशरीरं तदुच्यते यन्मुक्तादीनामिच्छागृहीतं भवति। सौभरिप्रभृतीनां सङ्कल्पकृतानामन्येषाञ्च शरीरं कर्मकृतमनित्यञ्च भवति।

ब्रह्मतत्त्वम्

सर्वेश्वरत्वं, सर्वकर्मसमाराध्यत्वं, सर्वशेषित्वं, सर्वकर्मफलप्रदत्वं, सर्वाधारत्वित्यादीनि ब्रह्म लक्षणानि भवन्ति। ब्रह्मशब्देन इह शास्त्रे भगवान् पुरुषोत्तमः गृह्यते। भाषितं हि श्रीभाष्यकारैः– **ब्रह्मशब्देन च स्वभावतो निरस्तनिखिलदोषाऽनवधिकातिशयासंख्येकल्याणगुणः पुरुषोत्तम उच्यते।**[3] ब्रह्म एव जगतः निमित्तोपादान-सहकार्याख्यसर्वकारणभूतं भवति। उपादानकारणत्वञ्च तस्यैव ब्रह्मणः सूक्ष्मचिदचिद्वि-शिष्टवेषेण भवति। निमित्तकारणत्वं तु सङ्कल्पविशिष्टवेषेण सिद्ध्यति। सहकारिकारणत्वसिद्धिश्च कालाद्यन्तर्यामित्ववेषेण भवति। उपदानकारणं तदुच्यते यद्विकारयोग्यं कार्यरूपेण वस्तु भवति। कार्यरूपेण परिणामयितृ निमित्तकारणं भवति। कार्यस्योत्पत्तय उपकरणत्वेन विद्यमानं वस्तु सहकारिकारणं भवति।

---

1. ब्रह्मसूत्रम् 2/4/18
2. तत्रैव – 3/1/2
3. श्रीभाष्यम् – जिज्ञासाधिकरणम्, भागः–1, पृष्ठसंख्या 18

जगज्जन्मादिकारणत्वेन विद्यमानं तत्त्वं ब्रह्मैवेति श्रुतिर्वदति। यथा– **यतो वा इमानि भूतानि**[1]ति। ब्रह्म च श्रीमन्नारायण एव। **एको ह वै नारायण आसीन्न ब्रह्मा नेशानः** इति श्रुतिरत्र प्रमाणत्वेनोदाहर्तुं शक्या। नारायणश्च व्रहम्भ सविशेषयुक्तमेव भवति, न तु निर्गुणरूपं, तस्य जगत्कारणत्व-मोक्ष-प्रदत्वादिगुणयोग-श्रवणात्। सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म कारणब्रह्म भवति, स्थूलचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म कार्यब्रह्म भवति। सूक्ष्मस्यैव स्थूलत्वपरिणामात् कारणात्कार्यस्याभिन्नत्वमनन्यत्वं वा सिद्ध्यति।

ब्रह्म च एकमेव, जीववन्न नाना। स्वभावतः एव विभुस्वरूपः। सर्वव्यापकत्वादस्य विभुत्वमव्याहतम्। देशकालवस्तुपरिच्छेद-रहितत्त्वादीश्वरोऽनन्त इति कथ्यते। ईश्वरस्य स्वरूपनिरूपकधर्माः सत्यत्वज्ञानत्वादयः भवन्ति। ज्ञानशक्त्यादयस्तन्निरूपितस्वरूपधर्माः कथ्यन्ते। सार्वज्ञसर्वशक्तित्वादयो गुणाः जगत्सृष्ट्युपयुक्तधर्मा उच्यन्ते। वात्सल्यादयः स्वाश्रयणोपयुक्तधर्माः भवन्ति। दयादयश्च भक्तरक्षणोपयुक्तधर्मा भवन्ति। ब्रह्मणः स्रष्टृत्वं चतुर्मुखब्रह्मा-कालाद्यन्तर्यामित्वेन भवति। महाविष्णव-वतारत्वेन महर्षमनुकालाद्यन्तर्यामिरूपेण च जगत्स्थितिकर्तृत्वं भवति। तस्य संहारकर्तृत्वञ्च रुद्रकालाद्यन्तर्यामित्वेन भवति।

सम्पूर्णसृष्टिप्रक्रियायाः ज्ञानाय विष्णुपुराणश्लोकाः सहकराः भवन्ति। यथा–

एकांशेन स्थितो विष्णुः करोति परिपालनम्।
मन्वादिरूपश्चान्येन कालरूपोऽपरेण च।।
सर्वभूतेषु चान्येन संस्थितः कुरुते स्थितिम्।
सत्त्वगुणं समाश्रित्य जगतः पुरुषोत्तमः।।[2]

आश्रित्य तमसोवृत्तिमन्तकाले तथा प्रभुः।
रुद्रस्वरूपो भगवानेकांशेन भवत्यजः।।

अग्न्यन्तकादिरूपेण भागेनान्येन वर्तते।
कालस्वरूपो भागोऽन्यः सर्वभूतानि चापरः।।

विनाशं कुर्वतस्तस्य चतुर्धैव महात्मनः।
विभागकल्पना ब्रह्मन् कथ्यते सार्वकालिकी।।[3]

विभुस्वरूपञ्च ब्रह्म लीलायै पञ्चविधमलङ्कुरुते। ब्रह्मणः पञ्चरूपता च पर-व्यूह-विभव-अन्तर्यामि-अर्चारूपा एव। पाञ्चरात्रागमे चायं विषयः सुप्रकाशितः। यथा–

मम प्रकाराः पञ्चेति प्राहुर्वेदान्तपारगाः।
परो व्यूहश्च विभवो नियन्ता सर्वदेहिनाम्।।

1. तैत्तिरीयोपनिषद्, भृगुवल्ली 1/2
2. विष्णुपुराणम् – 1/22/26-27
3. तत्रैव –

अर्चावतारश्च तथा दयालुः पुरुषाकृतिः।
इत्येवं पञ्चधा प्राहुर्मां रहस्यविदो जनाः।।[1] परस्वरूपम्

ज्ञानशक्तिंबलैश्वर्याद्यसंख्येयकल्याणगुणगणविशिष्टः परमपदे श्रीवैकुण्ठाख्ये लोके विद्यमानः परब्रह्मपरवासुदेवादिशब्दवाच्यो भगवान् नारायणः परशब्देनेह उच्यते। प्रसिद्धा ह्यागमोक्तिः–

वैकुण्ठे तु परे लोके श्रीसहायो जनार्दनः।
उभाभ्यां भूमिनीलाभ्यां पार्श्वद्वयसुशोभितः।।[2]

व्यूहस्वरूपम्

व्यूहस्य लक्षणं यथा – **व्यूहो नाम सृष्टिस्थितिसंहारार्थं संसारिसंरक्षणार्थमुपासकानुग्रहार्थञ्च सङ्कर्षणप्रद्युम्नानिरुद्धरूपेणावस्थानम्**[3] इति पिल्लै लोकाचार्याः। वासुदेवः, प्रद्युम्नः, सङ्कर्षणः, अनिरुद्ध इति व्यूहस्य चातुर्विध्यं भवति। गुणतारतम्यजनितभेद एव चातुर्विध्यकारणम्। वासुदेवः ज्ञानबलैश्वर्यवीर्यशक्तितेजसाख्यषड्गुणपरिपूर्णः भवति। ज्ञानबलगुणपरिपूर्णः सङ्कर्षणः भवति। प्रद्युम्नश्चैश्वर्यवीर्याभ्यां परिपूर्णः भवति। शक्तितेजोभ्यामनिरुद्धः परिपूर्णः भवति। एतेषामुत्पत्तिक्रमश्च विश्वामित्रसंहितायामुक्तम्। यथा–

वासुदेवात्ततो जज्ञे सङ्कर्षण समाह्वयः।
तस्मात् प्रद्युम्नसम्भूतिरनिरुद्धस्ततोऽभवत्।।
एते सर्वे चैकवक्त्राश्चतुर्बाहुसमन्विताः।।[4]

विभवस्वरूपम्

ईश्वरस्य तत्तत्सजातीयरूपेणाविर्भावत्वमेव विभवस्वरूपं भवति। ईश्वराविर्भावोऽवतार इति कथ्यते। ईश्वस्य इंह लोकेऽवतरणं न जीववत्कर्मकृतमपि तु स्वतन्त्रेच्छैव भवति। जीवसंरक्षणैकमात्र-प्रयोजनमुद्दिश्य भगवान् विभवरूपतामपद्यते। अवतारकालेषु भगवति अस्मद्गोचरशोक-संश्लेषादयश्च भगवतः लीलामात्रमेव। नैतद्दुःखादय ईश्वरं स्प्रष्टुं प्रभवन्ति। तेजस्यन्धकारप्रवेशानर्हत्ववदेव ईश्वरे दुःखादिप्रवेशोऽसम्भवः।

अन्तर्यामिस्वरूपम्

अन्तर्यामित्वं भगवत एवं लक्ष्यते। यथा– **अन्तर्यामित्वं नाम स्वर्गनरकाद्यनुभवदशायामपि जीवात्मनः सुहृत्वेन योगिभिर्द्रष्टव्यतया हृदयप्रदेशावस्थिततत्वरूपम्**[5] तत्र श्रुतिस्मृतिप्रमाणानि तु

1. पाञ्चरात्रागमः
2. तत्रैव
3. तत्त्वत्रयम् 3/36
4. विश्वमित्रसंहिता 4/15-16
5. यतीन्द्रमतदीपिका, नवमोऽवतारः

अन्तःप्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मा।[1] **य आत्मानमन्तरो यमयति स ते आत्मान्तर्याम्यमृतः।**[2] **ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति। भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया।**[3] इत्याद्यनेकानि।

अर्चावतारस्वरूपम्

मूर्तिविशेष एवार्चावतारः कथ्यते। नानेन सर्वेषां मूर्तीनामर्चात्वसाम्यम्, अपि तु वैदिकागमाद्युपदिष्ट-लक्षणलक्षितस्यैव मूर्तेः अर्चात्वं सिद्ध्यति। सिद्धाभितार्चालक्षणञ्च- **देशकालविप्रकर्षरहिताश्रिताभिमत-द्रव्यादिकं शरीरतया स्वीकृत्य तस्मिन्नप्राकृतशरीरविशिष्टस्सन्नर्चकपराधीनस्नानभोजनासनशयन-स्थितिः सर्वसहिष्णुः परिपूर्णो गृहग्रामनगरप्रशस्तदेशैलादिषु वर्तमानो मूर्तिविशेषः।**[4] प्रतिष्ठाभेदेना-र्चावतारस्य चातुर्विध्यं शास्त्रेषूच्यते। स्वयंभूमूर्ति, दैवमूर्तिः, मानुषमूर्तिः, सैद्धमूर्तिरिति मूतेश्चातुर्विध्यम्।

मोक्षस्वरूपम्

मोक्षशब्दस्य व्युत्पत्तिः **मोक्ष अवसाने** इत्यर्थकधातोः चौरादिकाद्भावेघञ् प्रत्यये कृते भवति। अज्ञानं बन्धहेतुः तन्निवृत्तिः मोक्षहेतुश्चेति दार्शनिकसरणिः। मोक्षश्चास्मिन् शास्त्र एवं निर्वच्यते- **निखिलजगदेककारणस्याशेषहेयप्रत्यनीकानन्तज्ञानान्दैकस्वरूपस्य स्वाभाविकानवधिकातिशया-संख्येयकल्याणगुणाकरस्य सकलेतरविलक्षणस्य सर्वात्मभूतस्य परस्य ब्रह्मणः शरीरतया प्रकारभूतस्यानुकूलापरिच्छिन्नज्ञानस्वरूपस्य परमात्मानुभवैकरसस्य जीवस्यानादिकर्म-रूपाविद्यातिरोहितस्वरूपस्याविद्योच्छेदपूर्वकस्वाभाविकपरमात्मानुभवमेव मोक्षमाचक्षते।**[5]

मोक्षश्च चतुर्विधः शास्त्रं उच्यते। सालोक्यम्, सामीप्यम्, सारूप्यम्, सायुज्यमिति तदीयभेदाः। उच्यते हि-

लोकेषु विष्णोर्निवसन्ति केचित्समीपमिच्छन्ति च केचिदन्ये।
अन्ये तु रूपं सदृशं भजन्ते सायुज्यमन्ये स तु मोक्ष उक्तः॥

एतेषु सायुज्यमेव सर्वोत्कृष्टं कथ्यते। स्मर्यते हि-

मोक्षं सालोक्यसारूप्यं प्रार्थये न कदाचन।
इच्छाम्यहं महाबाहो सायुज्यं तव सुव्रत॥

---

1. तैत्तिरीयोपनिषद्, 3/11/3
2. शतपथब्राह्मणम् 14/5/30
3. श्रीमद्भगवद्गीता 18/61
4. यतीन्द्रमतदीपिका, नवमोऽवतारः
5. श्रीभाष्यम् भाग-2, पृष्ठसंख्या 147

सायुज्याख्ये मोक्षं इतराणि सर्वाणि सालोक्यादीन्यन्तर्भवन्ति। **सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा विपश्चिते**[1]ति श्रुतिः सर्वगुणविशिष्टं ब्रह्म मोक्षदशायां जीवोऽनुभवतीति कथयति। सायुज्यं नाम समानगुणकत्वरूपब्रह्मानुभव एव। सायुज्यमित्यनेन रूपसायुज्यं नोच्यते। मुक्तजीवस्य ब्रह्मणः सह समानभोग्यत्वमेव सायुज्यमिति कथ्यते।

मोक्षोपायः

श्रीमन्नारायण एव चिदचिद्विशिष्टोऽद्वैतं तत्त्वम्। भक्तिप्रपत्तिभ्यां प्रसन्नस्स एवोपायः।[2] इति भगवत्प्रसादस्यैव मोक्षोपायत्वमाचार्याः साधयन्ति। भगवत्प्रसादश्च भक्त्यनुष्ठानेन प्रपत्त्यनुष्ठानेन च भवति।

भक्तिस्वरूपम्

भक्तिश्च महनीयविषये प्रीतिः, तैलधारावदवच्छिन्नस्मृतिसन्तानरूपेत्याद्यनेकलक्षणैः निर्वच्यते। तत्रेदं लक्षणमिदम्–

भक्तियोगो नाम –यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधिरूपाष्टाङ्गयुक्तस्तैल-धारावदवच्छिन्नस्मृतिसन्तानरूपः। स च विवेकविमोकाभ्यासक्रिया-कल्याणानवसादानुद्धर्षरूप-साधनसप्तकजन्यः।[3]

निगमान्तमहादेशिकास्तु–

भक्तिर्मुक्तेरुपायः श्रुतिशतविहितस्सा च धीः प्रीतिरूपा
तन्निष्पत्त्यै फलेच्छाद्युपधिविरहितं कर्म वर्णाश्रमादेः।
ज्ञानाध्यानादिवाच्यो समफलविषया सैव युक्ता प्रतिष्ठा
सामान्योक्तिस्समानप्रकरणपठिता पर्यवस्येद्विशेषे।।[4]

मध्यमे भगवत्तत्त्वयाथात्म्यावाप्तिसिद्धये।
ज्ञानकर्माभिनिर्वर्त्यो भक्तियोगः प्रकीर्तितः।।[5]

भक्तिः साध्यरूपा प्रपत्तिरिति कथ्यते। प्रपत्तिः शरणागतिर्भवति। सा चाकिञ्चनानन्यगतिविषयिका भवति।

धर्मो वर्णादियोग्यः कलुषशमनतस्सत्त्ववृद्ध्यापकारी
भक्तेस्तद्वत्प्रपत्तिस्त्वगतिकसमयेष्वन्तरायापहन्त्री ।

---

1. तैत्तिरीयोपनिषदानन्दवल्ली 1/2
2. यतीन्द्रमतदीपिका –प्रत्यक्षावतारः
3. यतीन्द्रमतदीपिका, पृष्ठसंख्या 138
4. तत्त्वमुक्ताकलापः, जीवसरः– श्लोकसंख्या 29
5. गीतार्थसंग्रहरक्ष–3

सानुक्रोशे हि शक्ते शरणवरणतस्सर्वसाध्यं सुसाध्यं।
मोक्षाकाङ्क्षी प्रपद्ये शरणमहमिति क्वापि मन्त्रे श्रुतञ्च।।[1]

प्रपत्तिस्वरूपम्

प्रपत्तिशब्दव्युत्पत्तिस्तु प्रपूर्वगत्यर्थकपद्धातोः भावे क्तिन् गत्यर्थकानां ज्ञानार्थकत्वेन धात्वर्थो विश्वासस्तत्र प्रकर्षश्च महत्त्वं, तथा चाध्यवसायवैशिष्ट्यं महाविश्वासोऽनेनोच्यते।[2]

अनन्यसाध्ये स्वाभीष्टे महाविश्वासपूर्वकम्।
तदेकोपायतायाञ्च्या प्रपत्तिश्शरणागतिः।।[3]

इति प्रपत्तिर्गीयते। प्रपत्तिरेव न्यासविद्या भवति। न्यासविद्यैवाध्यवसायादिविशेषविषिष्टा भवति। द्वित्रंशत् ब्रह्मविद्याः लोके प्रसिद्धा, तास्वियमन्यतमा भवति। श्रुतिस्मृत्यादिविहिता च। प्रपत्तिश्च वेदे यथा–

यः समिधा य आहुती यो वेदेन ददाश मर्तो अग्नये। यो नमसा स्वध्वरः।।[4]
समित्साधनकादीनां यज्ञानां न्यासमात्मनः।
नमसा योऽकरोद्देवे स स्वध्वर उदीरितः।।[5]

इति।

भगवानपि गीतायां–

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।।[6]

इत्याह।

मायातरणमपि प्रपत्त्यधीनमेव। आह च भगवान् तत्रैव–

मामैव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते।।[7]

इयञ्च प्रपत्तिः षडङ्गयुक्ता भवति। यथा–

---

1. अधिकरणसारावलिः 443
2. विशिष्टाद्वैतशब्दकोषः पृष्ठसंख्या 249
3. प्रपन्नपारिजातम्, स्वरूपपद्धतिः 2
4. ऋग्वेदसंहिता–8–19–5
5. अहिर्बुध्न्यसंहिता 37–37
6. श्रीमद्भगवद्गीता 18/66
7. तत्रैव 7/14

आनुकूल्यस्य सङ्कल्पः प्रातिकूल्यस्य वर्जनम्।
रक्षिष्यतीति विश्वासो गोप्तृत्ववरणं तथा।।
आत्मनिक्षेपकार्पण्ये षड्विधा शरणागतिः।।[1]

इयं विद्यैतद्देहावसाने मोक्षप्रदा, अन्तिमप्रत्ययनिरपेक्षा, सकृत्कर्तव्या, न्यासशरणागति-रित्यादिशब्दवाच्या, ज्ञानविशेषरूपा, एषा गुरुमुखाद्रहस्यादिशास्त्रेषु सत्संप्रदायपूर्वकं ज्ञातव्या।[2] इति न्यासविद्यायाः माहात्म्यं बहुधा वर्ण्यते।

वेदान्तदेशिकाश्च न्यासविद्यामेवं ब्रूते—

मुमुक्षुत्वे तुल्ये सति च मधुविद्यातिषु यथा
व्यवस्था संसिध्यत्त्यधिकृतिविशेषेण विदुषाम्।
विकल्प्येत न्यासे स्थितिरितिविद्यासु च तथा
नियत्या वैयात्यं नियमितुमेवं प्रभवति।।[3]

इति विशिष्टाद्वैतसिद्धान्ते प्रमेयमीमांसा—

---

1. अहिर्बुध्न्यसंहिता 37/27-28
2. यतीन्द्रमतदीपिका, पृष्ठसंख्या 64
3. रहस्यत्रयसारः 422

परामनोविज्ञान तथा भारतीय दर्शन में अतीन्द्रिय ज्ञान

प्रो. बच्छराज दूगड़

सभी प्रकार की परासामान्य घटनाओं का पूर्वाग्रह-मुक्त दृष्टि से वैज्ञानिक विधियों द्वारा अध्ययन करने वाला विज्ञान परामनोविज्ञान कहलाता है। परामनोविज्ञान पर सन् 1882 के लगभग विलियम बैरेट के प्रयासों से एक व्यवस्थित, सुसंबद्ध एवं गंभीर शोध का विधिवत् श्रीगणेश हुआ। इसी वर्ष सिजविक की अध्यक्षता में सोसायटी फोर साइकिकल रिसर्च संस्थान का गठन हुआ। मायर्स, गर्नी, सर ऑलिवर लोज, सर विलियम बैरेट, सर विलियम क्रुक्स, राइन आदि के प्रयासों से 30 दिसम्बर, 1969 को परामनोविज्ञान को अमेरिका के सर्वोच्च वैज्ञानिक प्रतिष्ठान ''अमरीकन एसोसिएशन फोर द एडवांसमेंट ऑफ साइन्स'' के द्वारा वैज्ञानिक मान्यता मिली।

परासामान्य घटनाओं का भारतीय योग में भी महत्त्वपूर्ण स्थान है। पर भारतीय परम्परा अध्यात्मोन्मुखी है और परासामान्य प्रघटन आत्मोपलब्धि की साधना मार्ग में आने वाले प्रासंगिक फल हैं। आत्मप्राप्ति लक्ष्य होने के कारण भारतीय योग को तात्त्विक रूप दिया गया है तथा ज्ञान प्राप्ति के लिए तात्त्विक साधना एवं मूल्यों का जीवन अनिवार्य माना गया। इस दृष्टि से अतीन्द्रिय ज्ञान भारतीय योग का साधना पक्ष है जबकि परामनोविज्ञान उस साधना का प्रायोगिक पक्ष। यही कारण है कि परामनोविज्ञान के अध्ययन क्षेत्र में आने वाली सभी परासामान्य प्रघटन भारतीय साहित्य में विपुलरूप से उपलब्ध हैं।

मन और मस्तिष्क का संबंध

मन और मस्तिष्क के आपसी क्रियाकलापों पर आज बहुत शोध हो रहा है। मस्तिष्क में विद्युतधारा का पता 1928 में भौतिकविद् हैंसबर्गर ने लगाया था। उन्होंने देखा- मस्तिष्क में विद्युतधारा की तरंगे लयबद्ध गति में ऊर्मियों की तरह उठती रहती हैं। प्रश्न हुआ- इन विद्युत् धाराओं का परामनोवैज्ञानिक क्षमताओं पर क्या प्रभाव पड़ता है? अन्वेषण से यह तथ्य सामने आया कि अल्फा तरंगे अतीन्द्रिय व्यवहार का कारण होती हैं। अल्फा तरंगे चिंतन-मनन के दौरान अधिक गतिशील होती हैं। पर जब चिंतन-मनन शांत होता है ये भी शांत होती चली जाती हैं और उस काल में मन की अव्यक्त शक्तियों के उभरने की संभावना होती है।

वैज्ञानिकों ने ऐसे ब्रह्मांडीय अति परमाण्विक सूक्ष्म कण की खोज की है, जिसमें घनत्व, भार, विस्फुटन, चुंबकीय क्षेत्र आदि भौतिक लक्षण नहीं हैं। वैज्ञानिकों ने इन्हें न्यूत्रिनी कहा है। ये लाखों की संख्या में हमारे शरीर के भीतर और बाहर रोशनी की गति से सारी पृथ्वी पर घूम रहे हैं। अभौतिक होने के कारण भौतिक कण उन्हें रोक नहीं पाते, कभी संयोग से टकराव हो जाता

है। ऐसे ही टकराव में वैज्ञानिक उन्हें देख पाए हैं। इसी आधार पर प्रतिभाशाली गणितशास्त्री एड्रियां ड्रॉब्स ने एक नये सिद्धान्त का प्रतिपादन किया, जिसमें न्यूत्रिनी के समान साइत्रोन कण की कल्पना की हुई है। ये ही मस्तिष्क के न्यूरोन कणों के साथ जुड़कर पराचेतना का मार्ग प्रशस्त करते हैं।

भौतिकीशास्त्री मार्टिक रदरफोर्ड ने कहा- मनुष्य की नाडी व्यवस्था पर न्यूत्रिनी कणों का महासागर प्रभाव डालता है। प्रसिद्ध अंतरिक्ष विज्ञानी एवसेल फरसोंफ ने कहा- अतीन्द्रिय संवेदन न्यूत्रिनों की भांति व्यापक मानसिक चेतना से संपन्न ''माइन्ड्रोन'' नामक कणों द्वारा होता है। इन कणों के द्वारा हमारा उपचेतन मन ब्रह्मांडीय चेतना के साथ जुड़ जाता है और सर्वज्ञ बन जाता है।

मन का पदार्थों पर प्रभाव

मन के पदार्थों पर प्रभाव के बहुत से उदाहरण हमें पाश्चात्य और भारतीय चिंतन में देखने को मिलते हैं, इन्हें साइकोकाइनेसिस कहा जाता है। क्वांटम शास्त्र के परिपूरकता सिद्धान्त ने मन और पदार्थ के पृथक् अस्तित्व और उनके संबंध को सिद्ध कर दिया है। ब्रह्मांड के मूल तत्त्व, जैसे इलेक्ट्रोन और प्रोटोन दो-मुखी इकाइयां हैं। कुछ दशाओं में वे पदार्थ के ठोस कणों का रूप ग्रहण कर लेते हैं तथा दूसरी परिस्थितियों में वे अपदार्थ- माध्यम के भीतर तरंगों की तरह व्यवहार करते हैं। ये दोनों दशाएं एक-दूसरे के प्रतिकूल हैं तथापि उनका अस्तित्व है। अतः विज्ञानी पदार्थ और अपदार्थ की परिपूरकता के सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं। संभवत हाइसनबर्ग पहला विज्ञानी है, जिसने यह बात स्वीकार की है कि इन मूल कणों के पदार्थ और अपदार्थ स्वरूप मन के प्रतिनिधि हैं। जब हम अतंरिक्ष में वस्तुगत स्तर पर देखते हैं, परमाणु वस्तु नहीं रह जाते और समय का अस्तित्व भी लुप्त हो जाता है।

इसी प्रकार यह कहा जा सकता है कि मानसिक अनुभूतियों, विचारों, बिंबों, स्मृतियों आदि का अस्तित्व स्थान, काल और पदार्थ के वस्तुत ढांचे से बाहर है, फिर भी वे भौतिक मस्तिष्क के साथ उसी प्रकार जुड़े हुए हैं, जिस प्रकार फोटोन का पदार्थहीन स्पंदनमूलक स्वरूप अपने दानेदार पदार्थ रूप के साथ।

नोबेल पुरस्कार विजेता यूजोन विगनर ने कहा- यह कहना सही नहीं है कि पदार्थ की हलचल चेतना को तो प्रभावित करती है, किन्तु स्वयं उससे प्रभावित नहीं होती। सही स्थिति यह है कि समस्त सक्रिय पदार्थ जिस चेतना को प्रभावित करता है, उससे वह प्रभावित भी होता है।[1]

सोवियत संघ की नीना कुलगीना ने प्रसिद्ध रूसी वैज्ञानिक डॉ. गेनाडी सर्जियेव और डॉ. सर्जी सैरिशेव की उपस्थिति में लेनिनग्राद विश्वविद्यालय के चिकित्सा केन्द्र की प्रयोगशाला में 10

1. नवभारत टाइम्स, वार्षिकांक 1976, पृ. 24-25

मार्च, 1970 को ऑपरेशन टेबल पर मेंढ़क को चीरकर निकाले गये उसके हृदय की गति को अपने आदेशों द्वारा तीव्र, मंद एवं एकदम बंद कर दिया। नीना स्थिर वस्तुओं को चलायमान कर सकती है।

अमेरीका व रूस के वैज्ञानिक इन शक्तियों का उपयोग अंतरिक्ष क्षेत्र में कर रहे हैं। उनके सामने यह प्रश्न है कि क्या अतीन्द्रिय शक्ति अंतरिक्ष यान से संपर्क करने व उसे नियन्त्रित करने में सफल हो सकती है? अमेरिका के अतीन्द्रिय हथियारों के संबंध में प्रसिद्ध लेखक ''रोनाल्ड मैकरई'' ने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक ''माइंड वार्स'' में लिखा है कि अमेरिका ने अपनी ''रौलगेम'' परियोजना में प्रक्षेपास्त्रों की जांच मन की शक्ति से करके देखी है।

मबार्टिन इवान ने ''साईविस्वार फेयर'' नामक पुस्तक में 1960 से ही रूस में अतीन्द्रिय हथियारों पर शोधकार्य की चर्चा की है। डॉ. स्नेल बर्ग नामक वैज्ञानिक ने रूसियों द्वारा मन:शक्ति से चलने वाले हथियारों के निर्माण की बात भी कही है।

सोवियत संघ के वैज्ञानिकों द्वारा अध्ययन की हुई यह घटना भी इस दिशा में पर्याप्त प्रकाश डालती है- ''मादाम मिखाइलोबा एक पार्टी में हुई। वहां एक टेबल पर डबलरोटी उनसे कुछ दूर रखी हुई थी, उन्होंने उसकी ओर एकटक देखना शुरू कर दिया। कुछ ही देर में डबलरोटी उनकी ओर सरकने लगी। जैसे ही वह टेबल के छोर पर आई, मादाम मिखाइलोवा ने अपना मुंह खोला और अगले ही क्षण डबलरोटी उनके खुले मुंह में थी।''[1]

डॉ. लुइसा राइन एवं डॉ. जे. बी. राइन ने ड्यूक विश्वविद्यालय में अनेक वर्षों तक मन:प्रभाव संबंधी सैकड़ों परीक्षण कर कई तथ्य एकत्रित किये हैं।[2] 1972 में तेल अबीब के गेलर ने अमेरिका के राष्ट्रीय दूरदर्शन पर चुने हुए वैज्ञानिकों के समक्ष मन की क्षमताओं का प्रदर्शन किया, जिसमें धातु की चीजों को मन:शक्ति से मोड़ना आदि शामिल था। इनके अतिरिक्त अमेरिकन निवासी टेड सिरियोस ने डॉ. इयान स्टीवेंसन तथा डॉ. जे. जी. प्रेट के सामने विचार-चित्रण के भी प्रदर्शन किये।[3]

घटनाओं की विस्तृत श्रृंखलाओं को छोड़कर यदि हम भारतीय संदर्भों को देखें तो इस तरह की शक्तियों के उल्लेख बौद्ध, जैन, योग आदि दर्शनों में बहुतायत से उपलब्ध हैं। इनको किसी तरह से ज्ञान की श्रेणी में नहीं रखा जा सकता, अपितु ये एक विशेष प्रकार की शक्तियाँ ही होती हैं। वेदों में स्पर्श चिकित्सा एवं प्राचीन जैन ग्रंथों में आचार्य सिद्धसेन द्वारा मन की शक्तियों से पूरी सेना का निर्माण,[4] आचार्य पादलिप्त द्वारा आकाश गमन तथा स्वमूत्र से स्वर्ण निर्माण आदि विशिष्ट

2. साइकिक डिस्कवरीज बिहाइन्ड द आइरन कर्टेन, न्यूयार्क 1970
3. माइण्ड ओवर मैटर, मैकमिलन, न्यूयार्क, 1970
4. द जर्नल ऑव द अमेरिकन सोसायटी फॉर साइकिकल रिसर्च, 1981 में प्रकाशित इजनबड, प्रैंट व स्टीवेंसन का निबन्ध- ''डिस्टार्शन इन द फोटोग्राफ्स ऑव टेड सीरियोस''
5. योनि प्राभृत

घटनाओं का उल्लेख मिलता है। त्राटक द्वारा मन की शक्ति को एकाग्र कर किसी वस्तु को गतिशील या स्थिर करना जैन एवं योगग्रन्थों में वर्णित है। बौद्धग्रन्थों में भी पदार्थ पर मन के प्रभाव की चर्चा ऋद्धिविध नामक शक्ति के अन्तर्गत है।[1] इसे अतीन्द्रिय ज्ञान न मानकर शक्ति के रूप में सम्मिलित किया गया है।[2] योगदर्शन में भी मन पर संयम करने से अनेक विभूतियों की प्राप्ति के उल्लेख हैं तथा जैन दर्शन में भी लब्धियों के उल्लेख हैं, जिनमें तेजोलब्धि मन:शक्ति का स्पष्ट प्रमाण है।[3]

कई योगियों में इस प्रकार की शक्तियों के स्वामी होने के प्रमाण मिलते हैं। महामहोपाध्याय पं. गोपीनाथ कविराज के गुरु परमहंस स्वामी विशुद्धानंद भी इसी तरह की अतीन्द्रिय शक्तियों के स्वामी थे। पं. गोपीनाथ कविराज ने अनेक शक्तियों का स्वदृष्ट वर्णन किया है, जिनमें एक पदार्थ को दूसरे पदार्थ में बदलना, नवीन सृजन आदि सम्मिलित हैं।[4] वैज्ञानिक विश्लेषण के आधार पर यह संभव भी है क्योंकि जगत् के प्रत्येक पदार्थ में अन्य समस्त पदार्थों के उपादान विद्यमान रहते हैं। स्वामी जी के अनुसार एक पदार्थ को इच्छित पदार्थ में बदलने के लिए इच्छित पदार्थ के सजातीय उपादान को बाह्यजगत् से आकर्षित कर एक पदार्थ को दूसरे पदार्थ में परिणत किया जा सकता है।

विभिन्न अतीन्द्रिय ज्ञान

अतीन्द्रिय-ज्ञान पर आधारित अनुभवों को प्रमुखत: चार प्रकारों में विभाजित किया जाता है- 1. विचार संप्रेषण, 2. दूर-दृष्टि 3. पूर्वाभास और 4. भूताभास।

विचार संप्रेषण (Telepathy)[5]-किसी भी प्रकार के भावों का एक मन से दूसरे मन तक इन्द्रियों के ज्ञात माध्यमों से निरपेक्ष संधारण टेलीपेथी है।[6] अनेक परामनोविज्ञानवेत्ता टेलीपेथी को सामान्य जीवन का साधारण अनुभव बताते हैं। उनके अनुसार अगर कभी हमें कुछ अनुभव होते हैं तो हम उन्हें मात्र संयोग मानकर नजर-अंदाज कर देते हैं। डॉ. स्टीवेन्सन ने विचार संक्रमण और अतीन्द्रिय दृष्टि संबंधी विपुल घटनाओं में से कुछेक विचार संक्रमण की घटनाओं का तथ्यात्मक

---

1. विशुद्धि मार्ग, भाग-2, ऋद्धिविधनिर्देश, परिच्छेद-12
2. बुद्धिस्ट फिलासफी, पृ. 21
3. अतीन्द्रियज्ञान, अध्याय-4
8. देखें अध्याय-4
4. महा. पं. गोपीनाथ कविराज : एक मनीषी की लोकयात्रा
5. टेलीपेथी शब्द परामनोविज्ञान के जन्मदाता फ्रेडरिक विलियम एच. मायर्स ने गढ़ा था। इससे पूर्व थोट ट्रांसफरेन्स शब्द प्रचलित था। हिंदी में इसके लिए कहीं-कहीं दूरसंवेद या परचित्तबोध शब्दों का भी प्रयोग हुआ है।
6. The telepathy is the communication of impression of any kind from one mind to another independently of recognised channel of sense. - F.W.H. Myres : Human Personality and its Survival after Bodily Death

पुनर्मूल्यांकन का महत्त्वपूर्ण कार्य किया। वे विचार संक्रमण की दृष्टि से जिस घटना में मानसिक विचार या भाव की छाप अधिक स्पष्ट परिलक्षित हो, उस पर विशेष ध्यान देने का आग्रह करते हैं।[1]

विश्वविख्यात लेखक मार्क ट्वेन (सेम्युअल क्लीमेंस) के बारे में **हरॉल्ड शर्मन** ने अपनी पुस्तक 'थॉट्स थ्रू स्पेस' में एक घटना का विवरण दिया है। ट्वेन को 1885 में प्रकाशित अपने लेख की प्रति की 1906 में आवश्यकता पड़ी। जहां से यह लेख प्रकाशित हुआ था, वहाँ से भी वह प्रति उपलब्ध नहीं हो सकी। ट्वेन ने अपने सभी कागज-पत्र उलट डाले पर सफलता नहीं मिली। दूसरे ही दिन वे न्यूयार्क के फिफ्थ एवेन्यू से गुजर रहे थे। एक आदमी दौड़ता हुआ आया और कागजों का एक पुलिंदा ट्वेन को थमाते हुए बोला– "मैं इन्हें 20 वर्षों से अपने पास रखे हुए था, पता नहीं, क्यों आज सुबह ही मुझे ऐसा लगा कि मैं इन्हें आपको भेज दूं।........" पुलिंदे को खोलने पर उसमें उन्हें वही प्रति मिल ई, जिसे वे व्यग्रता से खोज रहे थे।

ट्वेन ने अपने एक पत्र में ब्रिटिश सोसाइटी फॉर साइकिकल रिसर्च को लिखा– "मैं अपने संदर्भ में यह कह सकता हूं कि यह अच्छी तरह दर्शा दिया गया है– लोग एक-दूसरे से बहुत दूरी पर भी स्पष्ट मनःसंचार कर सकते हैं।" निस्संदेह ऐसा करवाने के लिए उन क्षणों में दोनों मस्तिष्क एक विशिष्ट अनुकूल अवस्था में होने चाहिए। तब हम सामने वाले की भाषा की जानकारी के अभाव में भी मात्र विचारों से अत्यंत अल्प समय में संचार कर सकेंगं।

स्टीवेन्सन ने अपनी पुस्तक टेलीपेथिक इम्प्रेसन्स ए रिव्यू एंड रिपोर्ट में सुविख्यात मनश्चिकित्सक डॉ. सी. जी. जुंग की घटना का उल्लेख किया है, जिसमें जुंग को अपने रोगी के मर जाने का अनुभव हुआ था।[2]

इस प्रकार की अनेक घटनाओं के विश्लेषण के पश्चात् परामनोवैज्ञानिकों की यह धारणा बनी है– कोई विशेष शक्ति है, जो इन्द्रिय-निरपेक्ष रूप से दूसरे के मन तक संचरण करने में सक्षम है। प्रश्न उठता है– क्या ये क्षमताएं मन के किसी एक केन्द्र से उद्‌भूत एक ही शक्ति के भिन्न-भिन्न रूप तो नहीं? स्पिनोजा के अनुसार ये क्षमताएं असाधारण अवश्य हैं पर अलौकिक नहीं। वे अतीन्द्रिय बोध का कारण कल्पना शक्ति को मानते हैं। स्पिनोजा की अतीन्द्रिय बोध संबंधी धारणा उनके इस मत में छिपी है कि चेतना और विस्तार एक ही द्रव्य के दो पक्ष हैं। जो कुछ हो रहा है, अनिवार्य रूप से हो रहा है तथा संभावना और वास्तविकता में कोई भेद नहीं है।

जर्मन दार्शनिक कांट अशरीरी सत्ताओं को मानते तो थे पर उन्हें प्रमाणित करने की संभावनाओं से वे स्वयं ही इन्कार करते थे। वे ऐसे तत्त्व के अभाव में नैतिक चेतना का विकास संभव नहीं मानते। पर बुद्धि और तर्क के आधार पर उसकी सिद्धि उन्हें अभीष्ट नहीं। डॉ. सी.

1. टेलीपेथिक इम्प्रेसन्स– ए रिव्यू एण्ड रिपोर्ट।
2. वही, पृ. 10.11

डी. ब्रोड लिखते हैं- कांट दो अशरीरी सत्ताओं में सीधा संबंध स्वीकार करते थे, जो देशकाल की सीमाओं से सर्वथा अप्रभावित रहते हैं। वे यह भी व्यक्तिगत रूप से मानते थे कि इस अशरीरी सत्ता में भौतिक पदार्थों की आंतरिक अवस्थाओं को प्रभावित करने की शक्ति होती है।[1]

बर्गसां के अनुसार शरीर के साथ मन आंशिक रूप से सम्बद्ध है। उसका दूसरा मन अनवरत दूसरे मनों को प्रभावित करता रहता है। मनों के बीच अनवरत चलने वाले ये संपर्क ही विचार संक्रमण का कारण है। इस संदर्भ में यह प्रश्न सहज है कि यदि मनों के बीच अन्त:संचरण निरंतर चलते रहते हैं तो हम अपना दैनिक जीवन कैसे चलाते हैं? बर्गसां कहते हैं- जीवन के उत्तरोत्तर विकास क्रम के साथ एक निरोधात्मक रचनातंत्र विकसित होता चला या है। वह रचनातंत्र जब प्रसुप्तावस्था में रहता है तब अवचेतन के विचार संक्रमित होकर चेतना में आ जाते हैं और विचार-संक्रमण के अनुभव के रूप में प्रकट होते हैं। अत: बर्गसां के मन में टेलीपेथी सामान्य स्मृति और इन्द्रिय-प्रत्यक्ष है, कोई अतिसामान्य बोध नहीं।[2]

राइन ने अपने प्रयोगों से इन तथ्यों को उद्‌घाटित किया-

1. भौतिक माध्यमों और संचार व्यवस्था के अभाव में भी एक मन दूसरे मन को प्रभावित कर सकता है। 2. बिना किसी ज्ञान-संवेदी यंत्र की सहायता के मन पदार्थ से सक्रिय ज्ञानात्मक संबंध स्थापित कर सकता है। 3. इस प्रक्रिया में दिक्काल की ओर से कोई बाधा उपस्थित नहीं होती।

टायरिल ने एक बड़ी महत्त्वपूर्ण बात का उल्लेख करते हुए कहा- अधिकतर अन्वेषक अपने प्रयोगों में भौतिक विज्ञानों की तरह प्रायोगिक दशाओं पर बल देते समय इस तथ्य की पूर्णत: उपेक्षा कर देते हैं कि अतीन्द्रिय प्रत्यक्षण में मात्र भौतिक दशाओं का ही महत्त्व नहीं होता, वरन् मनोवैज्ञानिक दशाएं भी बड़ी महत्त्वपूर्ण हुआ करती हैं। मात्र इन्द्रियों से ही मानव व्यक्तित्व की समग्रता को ग्रहण करना संभव नहीं, उसका बहुत बड़ा अंश इन्द्रियातीत रहता है। उनकी दृष्टि से परासामान्य और सामान्य जैसा भेद भी अवास्तविक है। हर व्यक्ति में ऐसी क्षमता होती है। प्रयोगकर्ता का कार्य ग्राही के मन के अवरोधों को दूर कर इस क्षमता की अभिव्यक्ति को प्रेरित करना होता है और इसके लिए व्यक्तिगत प्रभाव की भी अपेक्षा रहती है।

टायरिल के अनुसार अधिचेतना की क्रिया काल-निरपेक्ष होती है तथा विचार संक्रमण की प्रक्रिया में किसी प्रकार के भौतिक कार्य-कारण संबंध को खोजना उचित नहीं है। टेलीपेथी पर अपने विचारों का समाहार करते हुए टायरिल लिखते हैं-"In telepathy, person whose body is in one place can have knowledge of what is in the mind of a person whose body is at

1. A change in the inner state of a spiritual affects the inner state of material elements of body which it animates directly by a kind of telepathic report.
2. Bergson put forward in connection with normal memory and sense perception. C.D., Broad : Religion, Philosophy and Psychical Research, Kegan Paul, London, p. 22-23

another place without any physical action taking place in the intervening space. Action in the physical world can, moreover, be taken as a result of knowledge so acquired, thus something can happen in the ordinary world as the result of telepathy which would not happen otherwise."

प्राइस की दृष्टि में विचार संक्रमण अभिज्ञान न होकर एक विशेष प्रकार का अनुप्रेषण है।[1] हमारे मन का अवचेतन दूसरे मन के अवचेतन अंश से कार्य-कारण रूप से सम्बन्धित है। अत: प्राइस विचार संक्रमण की उत्पत्ति अभिग्राहक और अभिप्रेषक के बीच अनुभव की एकरूपता पर आधारित मानते हैं। बर्गसां की तरह प्राइस भी विचार-संक्रमण की अनवरतता में निरोधात्मक रचनातंत्र को अवरोधक मानते हैं। जब यह अवरोध प्रशांत अवस्था में क्षीण हो जाता है, मन विचार-संक्रमण की क्रिया को ग्रहण करने में सक्षम हो जाता है।

वाटली कैरिंटन के अनुसार एक समान वातावरण से मनों में एक जैसे बोध उत्पन्न होते हैं। विचार-संक्रमण के समय अभिप्रेषक के मन में कोई विषय होता है तो स्वभावत: ही उस विषय से सम्बद्ध अनेक प्रकार के विचार भी रहते हैं और प्रयोगकाल में सम्बद्ध भाव भी जुड़े रहते हैं। चूंकि अभिप्रेषक और अभिग्राहक- दोनों के मन में अवचेतन या अचेतन रूप से कुछ सामान्य रहता है अत: अभिग्राहक के मन में वे विचार उभर आते हैं।

टेलीपेथी विषयक भारतीय चिंतन परामनोविज्ञान की मान्यताओं से भिन्न है। पातंजल योग के विभूतिपाद में परचित्त ज्ञान का स्पष्ट उल्लेख है।[2] यहां स्वचित्त ज्ञान का भी उल्लेख किया या है।[3] परचित ज्ञान के लिए दूसरे व्यक्ति की चित्तवृत्ति में संयम करने का निर्देश है। संयम का अर्थ भी महत्त्वपूर्ण है- त्रयमेकत्रसंयम,[4] अर्थात् धारणा, ध्यान और समाधि तीनों एक ही विषय को सिद्ध करने के लिए मिलें तो ''संयम'' कहा जाएगा। योगशास्त्र का परचित्त बोध परामनोविज्ञान के समान है या नहीं, इस प्रश्न पर विचार करें तो प्राइस का मत उभर कर सामने आता है, जहां विचार संक्रमण को अभिज्ञान न मानकर एक विशेष प्रकार का अनुप्रेषण मानते हैं।

बौद्ध दर्शन में चेतोपर्यज्ञान[5] (परचित्त बोध) को माना गया है जो एकाग्र (समाहित) मन के द्वारा ही संभव है। जैनदर्शन के मन:पर्यवज्ञान को टेलीपेथी के समकक्ष कुछ अन्तर में रखा जा सकता है और वह अंतर यह है कि जानने वाली आत्मा है न कि मन। जैनदर्शन के अनुसार मन:पर्यवज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना साक्षात् आत्मा से होता है। चेतोपर्यज्ञान और मन:पर्यवज्ञान में दूसरे के विचारों को जाना जा सकता है पर विचार संप्रेषण नहीं किया जा सकता।

दूर-दृष्टि (Clairvoyance)- परामनोविज्ञान में दूर-दृष्टि को भौतिक पदार्थों या घटनाओं

1. Telepathy, says Price, is more like intution than like knowledge.
2-4. योगसूत्र, 3.19-20, 3.34, 3.4
5. David J. Kaluphana : Buddhist Philosophy, p. 22-23. Telepathy (Cetopariyanana), which enables one to comprehend the general state as well as the functioning of another's mind.

की अतीन्द्रिय जानकारी के अर्थ में लिया गया है।[1]

डॉ. रायन किसी व्यक्ति की मानसिक अवस्था या विचारों से भिन्न किसी वस्तु अथवा वस्तुपरक घटनाओं के इन्द्रिय-निरपेक्ष बोध को दूर-दृष्टि कहते हैं।[2] रायन विचार संक्रमण और दूर-दृष्टि के अंतर को स्पष्ट करते हुए कहते हैं-"At any rate, it would be difficult to offer any specific fundamental difference between the two types of manifestation of extra-sensory-perception, except, of course, in the target perceived—the one subjective and other objective.[3]" ''मेन द अननॉन'' में कहा गया है- भविष्य दर्शन और टेलीपेथी वैज्ञानिक पर्यवेक्षण के मूलाधार हैं। जो इस शक्ति से युक्त हैं, वे अन्य व्यक्तियों के गुप्त विचारों को इन्द्रिय ज्ञान को प्रयुक्त किए बिना ही ग्रहण कर लेते हैं। वे दूरी और समय से परे की घटनाओं को भी ग्रहण करते हैं। यह अतीन्द्रिय ज्ञान कुछ व्यक्तियों में स्वभावत: होता है जबकि कुछ में प्रयत्न द्वारा प्रकट होता है। मेक्डूगल लिखते हैं- ''भविष्य दर्शन का प्राचीन सिद्धान्त भली भांति प्रस्थापित है।''

दूरदृष्टि के प्रयागों में सर्वप्रथम कार्डों के प्रयागे होते थे, जिसमें प्रेषक व ग्राही के बीच दूरी रखी जाती थी तथा प्रेषक एक-एक कार्ड को उलटा उठाकर उसे बिना देखे दूसरी जगह रख देता था तथा ग्राही उस कार्ड के प्रतीक चिह्नों को नोट कर लेता था। इस तरह के कार्डों के प्रयोग हजारों मीलों की दूरी से भी किये गये। कैरिंगटन ने इन प्रयोगों के बाद चित्रों की विधि अपनाई। चित्र को वह अपनी प्रयोगशाला में यादृच्छिक रूप से टांग दिया करता था, दूर बैठे अनेक व्यक्ति उस लक्षित वस्तु के चित्र बनाते थे। इन प्रयोगों की सफलताओं की संख्या मात्र संयोग से पा सकने की तुलना में कहीं अधिक थी। इनमें कई ऐसे व्यक्ति भी पाये गये जिन्होंने लक्षित वस्तु का चित्रण वस्तु के टांगे जाने से पूर्व किया और कई ऐसे भी थे जिन्होंने लक्षित वस्तु का चित्रण एक या दो दिन बाद किया लेकिन सर्वाधिक चित्रण उसी दिन हुआ जब वह चित्र टांगा गया था। अमेरिकन साइकिकल रिसर्च सोसायटी के निदेशक डॉ. ओसिस ने भी विभिन्न दूरियों से ऐसे प्रयोग किये और अपने अध्ययन से स्पष्ट किया कि अभिप्रेषकों की मनोदशा का ग्राही की सफलताओं पर स्पष्ट असर पड़ता है। संशयमुक्त और संकल्पशील अभिप्रेषक संशयशील और जल्दबाज व्यक्तियों से कहीं अधिक सफल होते हैं।

1960 के लगभग चैकोस्लोवाकिया के भौतिक एवं जीव रसायनशास्त्री एवं परामनोविज्ञानी डॉ. मिलान रिज्ल ने कुछ व्यक्तियों को सम्मोहित करके उनमें अतीन्द्रिय प्रत्यक्षण की क्षमता विकसित करने के प्रयोग किये। इन प्रयोगों से ऐसा स्पष्ट संकेत मिला कि सम्मोहन द्वारा कुछ व्यक्तियों में अतीन्द्रिय प्रत्यक्षण की क्षमता उत्पन्न की जा सकती है। आठवें दशक में अमेरिकन

---

1. Clairvoyance—Extra-sensory awareness of physical objects or events. Parapsychology-sources of information, p. 239
2. Dr. J.B. Rhine and J.G. Pratt. Parapsychology, p.13
3. वही, पृ. 9-10

रिसर्च इन्स्टीट्यूट में डॉ. टार्ग एवं डॉ. हेराल्ड ने अत्याधुनिक वैज्ञानिक उपकरणों से युगान्तकारी महत्त्वपूर्ण प्रयोग किये। उनका कथन है-''हमने अपने अवलोकन से इस कठिन सत्य को पाया है कि कोई भी व्यक्ति अतीन्द्रिय-दर्शन का अनुभव कर सकता है।[1]

योगशास्त्र में चित्त की स्थिरता के लिए विषयवती प्रवृत्ति का वर्णन हुआ है। अर्थात् संयम के बल से जब सूक्ष्म शब्दादि विषयों की चित्तवृत्ति सिद्ध होती है, तो चित्त की स्थिरता संपादित होती है।[2] संयम को प्राप्त हुआ साधक ही विषयवती प्रवृत्ति उत्पक कर सकता है और भूतजय, इन्द्रियजय तथा प्रातिभश्रवणादि सिद्धियों को प्रत्यक्ष कर सकता है। व्यास भाष्य करते हुए कहते हैं- नासिका के अग्रभाग में संयम करने से दिव्यगंध का, जिह्वाग्र में संयम करने से दिव्यरस का, तालु में संयम करने से दिव्यरूप का, जिह्वा मध्य में संयम करने से दिव्यस्पर्श का एवं जिह्वामूल में संयम करने से दिव्यशब्द का ज्ञान होता है .... इतना ही नहीं चंद्र, आदित्य, ग्रह, मणि, दीप और रश्मि आदि में संयम करने से जो दिव्यज्ञान उत्पन्न होगा, वह भी तद्-तद् देशविषयक विषयवती होगा।[3] इन सबका समाहार दिव्य दृष्टि में हो जाता है।

ज्योतिष्मती आलोक के विषय[4]

सूक्ष्म पदार्थ ज्ञान	व्यवहित पदार्थ ज्ञान	विप्रकृष्ट पदार्थ ज्ञान
देवयोनिभूतादियोनि	(अन्दर ढके हुए पदार्थ) सुवर्णनिधि आदि	सुदूर स्टीमर आदि
सूक्ष्मशरीरी	तिजोरी के अंतर्गत पदार्थ	ब्रह्मांड के भीतर
पितृयोनि	जमीन के भीतर के पदार्थ समुद्रान्तर्गत	देशान्तर्गत जल के अन्दर दूरगत
बेक्टेरिया (सूक्ष्मजीव)	जेब के भीतर के पदार्थ	पृथ्वी के अंदर दूरगत
सिद्धलोक इत्यादि	शरीर के भीतरपर्वतादि के भीतर	चंद्रादिग्रहों के अंतर्गत आदि

इसी प्रकार ज्योतिष्मती प्रवृत्ति में साधक को विभिन्न प्रकार का आलोक दिखाई देता है।[1] इस आलोक में संयम करने से साधक को सूक्ष्म व्यवधानरहित (व्यवहित) एवं सुदूर पड़ी हुई वस्तुओं का ज्ञान होता है।

योगशास्त्र की ये सिद्धियाँ परामनोविज्ञान की दूरदृष्टि की सीमा की ओर संकेत करती हैं। महाभारत में भी संजय को व्यास द्वारा धृतराष्ट्र को युद्ध का संपूर्ण एवं सूक्ष्म वृत्तांत सुनाने के लिए दूरदृष्टि दी हुई थी। इसमें संजय दूसरे के मन की एवं अत्यन्त सूक्ष्मातिसूक्ष्म बातों की जानकारी

1. माइन्ड रीच, पृ.6
2. विषयवती का प्रवृत्तिरुत्पन्ना मनस स्थिति-निबंधिनी, योशास्त्र, 1.35
3. नासिकाग्रे धारयतोऽस्य या दिव्यगंधसंवित्सा गंधप्रवृत्ति। जिह्वाग्रे रस संवित्। तालुनि रूपसंवित्। जिह्वामध्ये स्पर्शसंवित्। जिह्वामूले शब्द संवित्। एतेन चन्द्रादित्यग्रहमणिदीपरश्म्यादिषु प्रवृत्तिरुत्पन्ना विषयवत्येव वेदितव्या। योसूत्र 1.35,व्यासभाष्य
4. योगसूत्र, पृ. 278

भी धृतराष्ट्र को देता रहा था और यह भी ज्ञातव्य है कि यह शक्ति संजय में युद्धकाल तक ही रही थी।

बौद्धदर्शन में भी दिव्यदृष्टि (दिव्यचक्षु) को स्वीकार किया गया है। **जैनदर्शन** का अवधिज्ञान भी इसी तरह का है। पर बौद्धदर्शन और जैन दर्शन के इन अतीन्द्रिय ज्ञानों को परामनोविज्ञान की दूरदृष्टि की शक्तियों के सीमित अर्थ में ही तुल्य कहा जा सकता है।

पूर्वाभास (Precognition) एवं भूताभास (Retrocognition)- किसी घटना के होने से पूर्व ज्ञानप्राप्ति के किसी मान्य साधन के उपयोग के बिना उस घटना का ज्ञान हो जाना पूर्वाभास है। ज्ञान प्राप्ति के मान्य साधनों के उपयोग के बिना अतीत में हुई घटना का ज्ञान भूताभास है।

कैरिंग्टन के प्रत्यक्षानुभूति के प्रयोगों के दौरान यह पाया गया- प्रयोग कक्ष में जिस दिन चित्र टांगे गये, परीक्षार्थियों द्वारा सर्वाधिक संख्या में चित्र उसी दिन अंकित किये गये पर कुछ परीक्षार्थियों ने प्रयोगकक्ष में चित्र टांगने के एक दिन पूर्व तथा कुछ परीक्षार्थियों ने एक दिन बाद में उस चित्र को अंकित किया था। तब कैरिंग्टन का ध्यान इस ओर गया- परीक्षार्थियों में अतीन्द्रिय ज्ञान नहीं वरन् पूर्वाभास एवं भूताभास अभिव्यक्त हुआ है।

पूर्वाभास के अनुभव विज्ञान के लिए विकट चुनौती प्रस्तुत कर रहे हैं, क्योंकि इनसे विज्ञान के आधारभूत कार्य-कारण सिद्धान्त पर प्रहार होता है। अभी जब किसी घटना का ''कारण'' ही उत्पन्न नहीं हुआ तो उसके भविष्य में ''परिणाम'' का ज्ञान कैसे संभव हो जाता है?

प्रख्यात अंतरिक्ष विज्ञानी फैड हॉयल का मानना है- काल आगे से पीछे की ओर भी जा सकता है। फेयनमां ने ब्रह्मांड में प्रतिपदार्थ के गोलाकार पिंडों की खोज की है, जिन्हें वह पॉजिट्रॉन कहता है। ये पॉजिट्रॉन काल में पीछे की ओर भी चलते हैं। फेयनमां ने उनकी गति का चित्र फिल्म पर उतारा है। अंतरिक्ष विज्ञानी इस संभावना पर तेजी से कार्य कर रहे हैं कि अंतरिक्ष में हमारे सौरमंडल को छोड़कर कुछ सौरमंडल ऐसे भी हैं, जो पूरी तरह प्रतिपदार्थ के बने हैं और उनमें काल-प्रवाह उल्टी दिशा में होता है। उन्होंने टेंकयोन नामक ब्रह्मांडीय कणों की कल्पना की है, जो प्रकाश से भी तेज गति से चलते हैं तथा अतीत की ओर जाते हैं। यदि ऐसा है तो भविष्य को अतीत में देखना संभव है।''[1]

पूर्वाभास व भूताभास के कई उदाहरण हमें उपलब्ध हैं। भूतपूर्व अमेरिकन राष्ट्रपति अब्राहम लिंकन द्वारा अपनी मृत्यु के आभास को कई वैज्ञानिकों ने पूर्वाभास का उदाहरण माना है।

11 अप्रैल 1865 की शाम को व्हाइट हाऊस में राष्ट्रपति लिंकन और उनकी पत्नी ने अपने मित्रों को दावत पर निमंत्रण दिया। क्योंकि कुछ ही समय पूर्व ''ली'' ने ग्रांट के समक्ष आत्मसमर्पण किया था और युद्ध समाप्त हो गया था। हर्षोल्लास के वातावरण में भी लिंकन उदास

1. वही, 1.36, व्यासभाष्य, तुलनीय श्वेताश्वेतरोपनिषद्, 2.11

व खोये-खोये से थे। श्रीमती लिंकन के पूछने पर लिंकन ने बताया- उन्होंने स्वप्न में देखा कि एक रात अचानक किसी के रोने की आवाजें सुनकर वे जाग पड़े। वे उठकर व्हाइट हाऊस में इन आवाजों का कारण जानने हेतु चक्कर लगाने लगे। जब पूर्व की तरफ एक कक्ष में पहुंचे तो वहां एक दारुण दृश्य देखकर स्तब्ध रह गये- एक व्यक्ति के पास कुछ सिपाही खड़े हैं और वहां एकत्र बहुत से अन्य व्यक्ति रो रहे हैं।

''क्या व्हाइट हाऊस में किसी की मृत्यु हुई है?'' उन्होंने एक सिपाही से प्रश्न किया।

''हाँ'', राष्ट्रपति को उत्तर मिला- राष्ट्रपति महोदय की किसी ने हत्या कर दी है।

चार ही दिन के भीतर लिंकन व्हाइट हाऊस में मृत पाये गये, उनकी हत्या कर दी गई थी। इस तरह की बहुत सी पूर्वाभासी-घटनाएं हुई हैं। सभी अन्वेषक इस बात पर सहमत हैं कि अतीन्द्रिय बोध के सर्वाधिक अनुभव मृत्यु, दुर्घटना या किसी अन्य मानवीय संकट से संबंधित होते हैं। भूताभास के अन्तर्गत अनेकों पूर्वजन्म संबंधी घटनाएं सुनने को मिलती हैं।

योगशास्त्र में धर्म, लक्षण और अवस्था इन तीन परिणामों पर संयम करने से भूतकाल और भविष्यकाल के ज्ञान को स्वीकारा गया है।[2] योगशास्त्र के अनुसार पदार्थ का सर्वथा नाश नहीं होता, उनका तिरोभाव होता रहता है[3] इसलिए भूत, भविष्य के पदार्थों के अस्तित्व को अस्वीकारा नहीं जा सकता। बौद्ध दर्शन में भी भूताभास को स्वीकार किया गया है। अपनी स्वयं की पिछली घटनाओं को देखने की योग्यता भूताभास है। यह स्मृति (सत्ति) पर निर्भर है और भूतकाल के अस्तित्व की स्मृति समाधि से प्राप्त की जा सकती है। इसे बौद्धदर्शन में पूर्वनिवासानुस्मृतिज्ञान के नाम से जाना जाता है।[4] जैनदर्शन में भी पूर्वाभास की अनेक घटनाएं आगमों में मिलती हैं तथा पूर्वजन्म के ज्ञान को वहां जातिस्मृति ज्ञान कहा गया है, जो मतिज्ञानान्तर्गत ही है।

अन्वेषण कार्य की व्यापकता- विश्व भर में बहुत से संस्थान और व्यक्ति परामनोविज्ञान के अन्वेषण कार्य में लगे हैं। विश्व में परासामान्य क्षमताओं पर विधिवत् शोध कार्य पिछले सौ वर्षों से चल रहा है। पर भारतीय योग में ये अतीन्द्रिय ज्ञान शक्तियाँ दर्शन के प्रारंभिक काल से ही चर्चित हो रही हैं। योग सिद्धियों के लौकिक एवं लोकोत्तर- ये दो प्रकार किये गये हैं। परामनोविज्ञान का अध्ययन क्षेत्र अभी तक केवल सामान्य लोक जीवन में परिलक्षित होने वाली परासामान्य क्षमताओं तक ही सीमित है। वैज्ञानिक जांच के लिए ऐसी सीमा रेखा अनिवार्य भी है। अन्तर्राष्ट्रीय परामनोविज्ञान शोध के क्षेत्र में भारत के महत्त्वपूर्ण योगदान की अपेक्षा है। जिन परासामान्य क्षमताओं की संभावनाओं की ओर विदेशी विद्वान् संकेत कर रहे हैं, उनका महत्त्व भारतीय विद्वत् समाज की दृष्टि में अविलम्ब आना चाहिए।

1 नवभारत टाइम्स, वार्षिकांक- 1976 पृ. 25
2. परिणामत्रय संयमादतीताऽनातज्ञानम्, योगशास्त्र, 3.16
3. वही, 4.12
4. बुद्धिस्ट फिलासफी, पृ. 22

सौन्दर्य दृष्टि एवं भारतीय रङ्गमञ्च : एक चिन्तन

डॉ. पी. के. पण्डा

सौन्दर्य का विवेचन वर्तमान समय में एक स्वतंत्रशास्त्र के रूप में विकसित है। सौन्दर्य के विविध पक्षों पर विविध दृष्टियों से विचार एवं मूल्याङ्कन किया जा रहा है। सौन्दर्य विषयक भारतीय दृष्टिकोण के उपस्थापन की दृष्टि से महामाहेश्वर अभिवनगुप्त की भूमिका अत्यधिक महत्त्वपूर्ण है। समग्र संस्कृत साहित्य अपने सौन्दर्य से अभिप्रेरित होकर जनमानस को सौन्दर्यानुभूतिजन्य परम आनन्द की अनुभूति कराता है। सम्पूर्ण प्रकृति अद्‌भुत संरचना है और अपने आप में इसका अनुपम सौन्दर्य दर्शनीय, विचारणीय और सराहनीय है। आकाश मण्डल, ग्रह, नक्षत्र तथा रात्रिकाल में उदित होने वाले चन्द्रमा तथा तारे, प्रात: कालीन उदित सूर्य की अनुपम छटा, सन्ध्या एवं प्रात: की प्राकृतिक मनोहारी छटा तथा प्रकृति की संरचना में पक्षी समुदायों का मधुरिम कलरव, नद-नदी, पर्वत, छोह, कन्दराओं का लालित्यपूर्ण सौन्दर्य तथा वृक्ष-लताओं एवं विविध प्रकार के पल्लिवित एवं पुष्पित उद्यानों का सौन्दर्य किसके मन को हठात् आकर्षित नहीं करता? अर्थात् सबके चित्त को आकर्षित करता है। यद्यपि इस विश्वब्रह्माण्ड में बहुत से पदार्थ व्यक्ति को अच्छे लगने वाले नहीं होते जिनसे व्यक्ति ऊब जाता है तथापि प्रकृति के विविध प्रकार के माधुर्यमय सौन्दर्यों से व्यक्ति का हृदय आप्लावित हो जाता है। सुन्दरता वह हृदयग्राही तत्त्व है जिसके द्वारा जनमानस (पर्यवेक्षक समुदाय) का मन अनायास ही आवर्जित हो जाया करता है। जैसे प्रात: कालीन उषा की लालिमा, रात्रि की दुधिया चाँदनी में उदित चन्द्रदर्शन, वसन्त ऋतु में उद्यानों में खिले हुए फूलों का सुन्दर परिदृश्य तथा पल्लवित एवं पुष्पित होने वाले विविध प्रकार के वृक्षों तथा पुष्पों के (कोंपल) कोमल पत्ते किसके चित्त को चुरा नहीं लेते हैं? निश्चित रूप से कुछ क्षणों के लिये ही सही, परन्तु उस कालावधि पर्यन्त व्यक्ति विगलितवेद्यान्तर अवस्था को प्राप्त कर आत्मविभोर (भावविभोर) हो जाता है।

प्रकृति ही अपने सौन्दर्यात्मक स्वरूप के द्वारा मानव मस्तिष्क तक पहुँच कर स्वयं को द्विविध रूपों में परिवर्तित करती है। विषय और विषयी रूप में प्रकृति का सौन्दर्यात्मक स्वरूप चिन्तनीय है। शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध ये पाँच तत्त्व सौन्दर्य के विषय हैं जो प्रकृति के प्रमुख तत्त्व हैं। इनसे ही विश्व ब्रह्मण्ड की सत्ता का बोध होता है। इन समस्त विषयों का साक्षात् दर्शन एवं अनुभव करने वाला तत्त्व व्यक्ति का अन्त:करण हुआ करता है। अन्त:करण की भी

संज्ञा मन, बुद्धि और अंहकार रूप में विद्यमान है। अन्तःकरण समस्त विषयों का आस्वाद (साक्षात्कार) साक्षात् नहीं अपितु श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, घ्राण एवं रसनेन्द्रिय द्वारा किया करता है। अतः अन्तःकरण विषयी है। रूप-रसादि विषय हैं तथा इन दोनों के संयोग का माध्यम हमारी इन्द्रियाँ हैं। इस प्रकार सौन्दर्य का अवबोध एक दार्शनिक प्रक्रिया के माध्यम से हुआ करता है। समग्र संस्कृत साहित्य सौन्दर्य का अनुपम बोध कराता है। भारतीय सौन्दर्य का दृष्टिकोण ध्वनि और रस इन दोनों ही सिद्धान्तों की परिधि में घूमता रहता है। जैसे आदिकवि वाल्मीकि का यह ध्वनि सम्पन्न श्लोक जो सम्पूर्ण संस्कृत वाङ्मय का मूल और अनुपम ध्वन्यात्मक सौन्दर्य से सम्पन्न है जिसमें महाकवि का शोक श्लोक रूप में परिणत हो गया है-

मा निषाद प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः।
यत् क्रौञ्चमिथुनादेकमवधीः काममोहितम्।।[1]

आचार्य आनन्दवर्धन ने इसके अनुपम सौन्दर्य को ही ध्यान में रखकर इसे काव्यात्म के रूप में प्रतिष्ठित किया है। उनका कथन है-

काव्यस्यात्मा स एवार्थस्तथा चादिकवेः पुरा।
क्रौञ्चद्वन्द्ववियोगोत्थः शोकः श्लोकत्वमागतः।।[2]

अर्थात् काव्य का आत्मा वही (प्रतीयमान रस) अर्थ है। इसी से प्राचीन काल में क्रौञ्च पक्षी के जोड़े के वियोग से उत्पन्न आदिकवि वाल्मीकि का शोक (करुण रस का स्थायीभाव) श्लोक (काव्य) रूप में परिणत हुआ। प्रतीयमानार्थ का विवेचन करते हुए आचार्य आनन्दवर्धन ने बतलाया कि जिस प्रकार स्त्री विशेष में लावण्य नाम का एक अनुपम तत्त्व उसके समग्र सौन्दर्य सम्पन्न अङ्गों यथा-नासिका, मुख, कपोल, अधरोष्ठ तथा नेत्रादि से व्यक्तिरिक्त होता है उसी प्रकार काव्य में सौन्दर्य सम्पन्न प्रतीयमान अर्थ कुछ अलग ही तत्त्व है। काव्य के अन्य समस्त तत्त्वों से, जो सहृदय के हृदय को अपने सौन्दर्यपूर्ण अर्थ से भावविभोर करके विगलितवेद्यान्तर स्थिति में पहुँचाकर स्थिर कर देता है। आचार्य आनन्दवर्धन का कथन है-

प्रतीयमानं पुनरन्यदेव वस्त्वस्ति वाणीषु महाकवीनाम्।
यत् तत् प्रसिद्धावयवातिरिक्तं विभाति लावण्यमिवाङ्गनासु।।[3]

अर्थात् प्रतीयमान (अर्थ) कुछ और ही चीज है जो रमणियों के प्रसिद्ध (मुख, नेत्र और नासिकादि) अवयवों से भिन्न उनके लावण्य के समान, महाकवियों की सूक्तियों में वाच्य अर्थ से अलग ही भासित होता है। लावण्य पद यहाँ मुख्य पद है अतः व्याख्येय है। 'लुनाति इति लवणं' की व्युत्पत्ति से लू छेदने धातु से कर्ता अर्थ में ल्युट् प्रत्यय के योग से लवण पद व्युत्पन्न होता

1. वाल्मीकि रामायण, बालकाण्ड 2/15
2. ध्वन्यालोक 1/5
3. वही 1/4

है जिसका अर्थ है वह तत्त्व जो काट देता है। लवण का स्वरूप भी वास्तव में यही है कि वह जिस तत्त्व के साथ योजित कर दिया जाय वह उस लोहा, लकड़ी तथा पत्थर को काट (गला) देता है। इस प्रकार काटने का भाव जिसमें हो उसे लावण्य कहा जायेगा। लावण्य वह तत्त्व है जिसका साक्षात्कार होते ही इन्द्रियों का अपने विषयों के साथ सम्बन्ध विच्छिन्न हो जाता है और विषय में अवस्थित भाव का साक्षात् मन से ही अनुभव होने लगता है। इसी को विगलितवेद्यान्तर होने की अवस्था कहा जाता है। यह इसलिए होता है कि सौन्दर्य का साक्षात्कार करते ही प्राणवायु स्पन्दित हो उठते हैं जिससे उनका पूर्वत: चला आ रहा इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष भङ्ग हो जाता है तथा इस प्रकार वह व्यक्ति की चेतना को प्रभावित करता है जिसकी परिणति निरातिशय आनन्द में होती है। इस प्रकार यह अतिशयानन्दमय लावण्य रूप सौन्दर्य विगलितवेद्यान्तर अवस्था का कारण है।

महाकवि कालिदास ने सौन्दर्यातिशय का बोध कराने वाले इस लावण्य पद का प्रयोग कुमारसम्भवम् में पार्वती के सौन्दर्य-वर्णन-प्रसङ्ग में किया है। कवि का मत है कि पार्वती की रूपराशि में किसी भी बात की कमी नहीं थी अपितु तब तक उत्पादित सौन्दर्याधान की सम्पूर्ण सामग्री केवल पार्वती की जंघाओं के निर्माण में विनिमय हो गयी। अत: शेष अङ्गों की रचना के लिए विधाता को नूतन सौन्दर्याधायक तत्त्वों की उद्‌भावना करनी पडी। कवि कालिदास कहते हैं-

वृत्तानुपूर्वे च न चाति दीर्घे जंघे शुभे सृष्टवतस्तदीये।
शेषाङ्गनिर्माणविधौ विधार्तुलावण्य उत्पाद्य इवास यत्नः।।[1]

आचार्य अभिनवगुप्त ने लावण्य पद की व्याख्या करते हुए कहा है-**लावण्यं हि नामावयसंस्थानाभिव्यंग्यमवयवव्यतिरिक्तं धर्मान्तरमेव। न चावयवानामेव निर्दोषता वा भूषणयोगी वा लावण्यम्।**[2] अर्थात् लावण्य अवयव संस्थानों से अभिव्यञ्जित होने वाला अवयवों से व्यतिरिक्त उनका एक भिन्न धर्म होता है। अवयवों की निर्दोषता या अलंकारता लावण्य नहीं है अपितु उनसे व्यतिरिक्त ही एक विलक्षण वस्तु है।

इस प्रकार वर्णित अनिन्द्य सौन्दर्य की समझ भी बिना पारखी के कोई नहीं कर सकता है। अत: आचार्यों ने सहृदय जैसे कलासौन्दर्य तत्त्व के मर्मज्ञों का भी, उनकी सूक्ष्म बुद्धि तथा पारखी नजर के आधार पर वर्णन किया है। क्योंकि सामान्य स्तर पर सौन्दर्य का अववोध तो सभी कर सकते हैं परन्तु विशेष स्तर तक तो सौन्दर्य का पारखी व्यक्ति (सहृदय) ही पहुँचा सकता है। अत: आचार्य आनन्दवर्धन का कथन है-

तद्वत् सचेतसां सोऽर्थो वाच्यार्थविमुखात्मनाम्।
बुद्धौ तत्वार्थदर्शिन्यां झटित्येवावभासते।।[3]

---

1. कुमारसंभवम् 1/35
2. ध्वन्यालोक लोचन-का० 1/4
3. वही 1/12

अर्थात् वाच्यार्थ से विमुख (उससे विश्रान्तिरूप परितोष को प्राप्त न करने वाले) सहृदयों की तत्त्वदर्शन समर्थ बुद्धि में वह (प्रतीयमान- सौन्दर्य सम्पन्न) अर्थ तुरन्त ही प्रतीत हो जाता है। आचार्य अभिनवगुप्त जिन्होंने ध्वन्यालोक पर लोचन नाम्नी महत्त्वपूर्ण टीका लिखी, उन्होंने सहृदयता के रहस्य का उद्घाटन करते हुए कहा है- **येषां निरन्तरकाव्यानुशीलनाभ्यासवशाद् विशदीभूते मनोमुकुरे वर्णनीयतन्मयीभवनयोग्यता ते स्वहृदयसंवादभाजः सहृदयाः॥**[1] अर्थात् कलात्मक अभिव्यक्तियों के निरन्तर अनुशीलन करते रहने से जिनका हृदयरूपी दर्पण स्वच्छ होकर स्फटिक मणि के समान पारदर्शी हो जाता है तथा जो वर्ण्यविषय के रूप में ही परिणत होने लगता है और समान पारदर्शी हो जाता है और उनकी अन्तरात्मा का जब उससे सम्वाद होने लगता है तो उन्हें सहृदय समझना चाहिए। इस प्रकार सहृदय व्यक्ति ही ध्वनि एवं रस सम्पन्न काव्यार्थ तत्त्व के आस्वादयिता हुआ करते हैं। सौन्दर्य, रमणीयता तथा विच्छित्ति सम्पन्न काव्यकृतियों का काव्यार्थ ही सौन्दर्य से सम्पन्न हो सहृदयों के हृदय को आकर्षित और आह्लादित करता है।

आचार्य ब्रजमोहन चतुर्वेदी ने अपने सौन्दर्यकारिका नामक ग्रन्थ में सौन्दर्य के अपर पर्याय पदों की संख्या अठ्ठारह बतलायी है। कारिका में आचार्य चतुर्वेदी का कथन है-

रमणीयता च शुचिता लावण्यं चारुता च सौन्दर्यम्।
शोभा कान्तिः सुषमा श्रीश्च रूपं च सौकुमार्यम्॥
सौभाग्यं विच्छित्तिः कला च मुग्धताऽथ मनोहारिता।
अभिरामता मधुरता दश चाष्टौ सौन्दर्यपर्यायाः॥[2]

अर्थात् रमणीयता, शुचिता, लावण्य, चारुता, सौन्दर्य, शोभा, कान्ति, सुषमा, श्री, रूप, सौकुमार्य, सौभाग्य, विच्छित्ति, कला, मुग्धता, मनोहारिता, अभिरामता तथा मधुरता आदि पद सौन्दर्य के ही पर्याय हैं। इन सबसे भी सौन्दर्य का ही अवबोध हुआ करता है। ये समस्त पद सौन्दर्य का ही कथन, विश्लेषण करने वाले पद हैं।

सौन्दर्य के घटक तत्त्वों (सामग्री) के रूप में 1. वयः 2.रूप 3.वचः 4. हाव-भाव। इन चार तत्त्वों का परिगणन किया गया है। वयः अवस्था रूप है। वचः वाणी स्वरूप है। रूप आकृति स्वरूप अर्थात् बनावट से तात्पर्य रखता है अर्थात् अंग-प्रत्यंग के योग से निर्मित अवयव संस्थान। हाव-भाव और हेला स्त्रियों के शरीरज अलंकार कहे गये हैं। भारतीय रङ्गमञ्च के ये चार तत्त्व मूलाधार हैं। इन्हीं सौन्दर्य के स्वरूपाधायक चार प्रमुख तत्त्वों पर सम्पूर्ण लालित्यकला निर्भर है। ये चार तत्त्व ही ललित कलाओं, नाट्यकलाओं के मूलकेन्द्र हैं। कलाकार स्त्री के रूप, सौन्दर्य, उसकी अवस्था उनके हाव-भाव और अलंकार को ही अभिव्यक्त करके सहृदय हृदय को आकर्षित करने का यत्न करता है। कलाकार अपनी कृतियों में इन्हीं चार घटक तत्त्वों का आधान्य

1. वही 1/1 पर लोचन
2. सौन्दर्यकारिका-3/5

करके अपनी कलाकृति को सर्वोत्तम स्वरूप प्रदान करता है। यही बात नाट्यकला पर भी लागू होती है। नाट्यकार आचार्य धनञ्जय का कथन है-

अवस्थानुकृतिर्नाट्यं रूपं दृश्यतयोच्यते।
रूपकं तत्समारोपाद् दशधैव रसाश्रयम्।।[1]

अर्थात् नायकों एवं अन्य पात्रों की विभिन्न अवस्था का अनुकरण ही नाट्य कहलाता है। दृश्य (अर्थात् चक्षुर्ग्राह्य) होने के कारण यही नाट्य रूप भी कहलाता है। रामादि की अवस्था का नट में आरोप होने के कारण वह नाट्य 'रूपक' नाम से भी कहा जाता है। नायक के भेद से रस का आश्रय लेकर रहने वाला यह नाट्य मात्र दस प्रकार का होता है। इस प्रकार भारतीय रंगमञ्च में आङ्गिक, वाचिक, सात्त्विक और आहार्य चार प्रकार के अभिनय हुआ करते हैं जो इन्हीं सौन्दर्य के चार प्रमुख घटक तत्त्वों के अनुसार ही नाटक में प्रयुक्त होते हैं जिनसे जनमानस सौन्दर्य के मूल प्रयोजन आनन्द का अनुभव करता है। अत: सौन्दर्य और भारतीय रंगमञ्च तथा भारतीय रङ्गमञ्च और सौन्दर्य एक दूसरे के पूरक हैं। इन दोनों में अबिनाभाव सम्बन्ध है। एक दूसरे के बिना दोनों अधूरे हैं। इसलिए नाटक के बिना सौन्दर्य तथा सौन्दर्य के बिना नाटक (अभिनय) शून्य है। आचार्य भरत से लेकर अभिनवगुप्त तक नाट्यशास्त्रीय एवं काव्यशास्त्रीय सौन्दर्य पर गम्भीर चर्चाएँ हुई हैं तथा चित्र तथा संगीत आदि से होने वाली अनुभूतियों में भी मूलत: रस विद्यमान रहता है। इसलिए उनके अनुसार रस समस्त कलाजन्य अनुभूतियों में विशेष है। रस सार्वभौम प्रतीक है। व्यापक स्तर पर होने वाली सौन्दर्यानुभूति का नाम रस है। इसी प्रकार रसानुभूति, सौन्दर्यानुभूति, आनन्दानुभूति तथा आत्मानुभूति आदि पर्यायवाची पद हैं। नाटक विश्व की, समाज की, व्यक्ति विशेष की वास्तविकता की अभिव्यक्ति अभिनय कला के माध्यम से कराता है जिसमें पात्रों और दर्शकों की भूमिका मुख्य होती है। चित्रकला, मूर्तिकला, वास्तुकला, संगीत तथा नृत्यादि नाटक में सम्मिलित रहते हैं। नाटक प्रकृति का रूपान्तर है जिसमें दर्शक, अभिनयकर्ता (अभिनेता-पात्र), निर्देशक, रंगकर्मी आदि समस्त की भूमिका रहती है। इसके साथ-साथ कथावस्तु एवं सम्वाद के निमित्त भाषा का भी महत्त्वपूर्ण स्थान होता है। पात्रों की सजीनता के माध्यम सामाजिक एवं सांस्कृतिक सौन्दर्याभिव्यक्ति के लिए भाषा का विशेष स्थान है। भाषा में सम्प्रेषणीयता, शब्दार्थ, भावार्थ की सम्यक अभिव्यक्ति के माध्यम से कथा रोचक बनती है और उसका विस्तार होता है। भाषा के अन्तर्गत नाटकों में लोक भाषा भी महत्त्वपूर्ण है क्योंकि इससे लोकसंस्कृति की सौन्दर्याभिव्यक्ति हुआ करती है। लोकभाषा में विरचित लोककथाएँ अथवा काव्य इसके प्रमाण हैं। यथा-रघुकुल रीति सदा चलि आई। प्राण जाइ पर वचन न जाई।। इस चौपाई में अवधी भाषा लोक भाषा है अवधप्रान्त की, जिसमें रघुकुल की रीति (नियमावली) का सौन्दर्यबोध अभिव्यक्त हुआ है। इसी प्रकार अन्य लोक भाषाओं में तत् तत् लोक संस्कृतियों का सौन्दर्य अभिव्यक्ति हुआ है। यथा राजा विक्रमादित्य कालीन सभ्यता एवं संस्कृति तथा उनकी न्याय, नीति और नियति का

1. दशरूपक- 1/7

सौन्दर्यबोध उनकी जनमानस में प्रसिद्ध ख्याति से होता है। लोक भाषाओं के माध्यम से प्राचीन सांस्कृतिक विरासतों को संजोया जा सकता है तथा पुर्नस्थापना की जा सकती है। भारतीय समाजिक परिदृश्य को प्रस्तुत करने वाला मृच्छकटिक नाटक संस्कृत साहित्य की अपूर्व देन है जिसमें सामाजिक चेतना की सौन्दर्यपूर्ण अभिव्यक्ति हुई है। वर्तमान में कोई भी व्यक्ति यदि राजघाट महात्मा गॉंधी की समाधि स्थल पर जाता है तो उसे हे राम! शब्द में जो आध्यात्मिक सौन्दर्य बोध होता है वह अन्यन्त्र बहुशः कथनों में प्राप्त नहीं होता है। सत्य, अहिंसा और त्याग ही इसका मूलमन्त्र है। श्रीमद्भगवद्गीता में कर्म, ज्ञान एवं भक्ति का समन्वयात्मक धार्मिक और दार्शनिक सौन्दर्य बोध वास्तव में लोकव्यवहार परक है। महात्माबुद्ध द्वारा परिभषित 'निर्वाण' शब्द का आध्यात्मिक सौन्दर्य बोध हृदय को उद्वेलित कर देता हैं। इसी प्रकार आधुनिक रंगमंच की कुछ कथाएँ हैं जो सामाजिक तथा शैक्षिक सौन्दर्याभिव्यक्ति करने में सक्षम हैं। जैसे पिपली लाइव तथा थ्री इडिएट्स आदि फिल्मों महगांई जैसी सामाजिक समस्या और शिक्षा संबन्धी आधुनिक समस्या को आदर्शपूर्ण सौन्दर्य के रूप अभिव्यक्त किया गया है। इस प्रकार भारतीय रंगमंच में भारत की सामाजिक, सांस्कृतिक, मानवीय मूल्यों की, मानवधर्म की, समन्वय एवं समरसता की भावना की सर्वत्र सौन्दर्याभिव्यक्ति हुई है जो अपने आप में अत्यन्त सराहनीय है।

न्याय में तर्क-मीमांसा

प्रथम भाग

डॉ. अरुण मिश्र

कार्य-कारण भाव की स्थापना के लिये या अनुमान में व्याप्ति सम्बन्ध की स्थापना के लिये सहचार मात्र पर्याप्त नहीं होता है। सहचार में व्यभिचार की शंका की निवृत्ति के लिये तर्क नामक प्रत्यय को अवधारित किया गया है। इसीलिये विश्वनाथ भाषापरिच्छेद् में तर्क को शंका निवर्त्तक कहते हैं। इस तर्क नामक प्रत्यय का विश्लेषण कर इसका स्वरूप तथा लक्षण स्पष्ट करना एवं इसका फल निर्धारित करना इस लेख का लक्ष्य है। तर्क का सामान्य परिचय देते हुए तर्कभाषाकार श्री केशव मिश्र अनिष्ट की प्राप्ति को तर्क कहते हैं। उनके अनुसार जिस धर्मी में व्यापक का होना इष्ट नहीं है, उस धर्मी में सिद्ध व्याप्ति से सम्बन्ध रखने वाले दो धर्मों में व्याप्य के अंगीकार से अनिष्ट व्यापक की आपत्ति तर्क कहलाता है। जैसे– यदि यहाँ घट होता तो भूतल की भाँति दिखाई देता। ''तर्कोऽनिष्टप्रसंगः। स च सिद्धव्याप्तिकयोर्धमयोर्व्याप्यांगीकारेण अनिष्टव्यापकप्रसङ्‌जनरूपः। यथा– यद्यत्र घटोऽभविष्यत् तर्हि भूतलमिवाद्रक्ष्यत् इति।[1]'' प्रमाणों का सहायक इस तर्क को संशय से भिन्न कहा गया है। बाल-बोध के लिये लिखे गये इस ग्रंथ से लेख का लक्ष्य प्राप्त नहीं होता है, अतएव न्यायशास्त्र के अन्य मौलिक ग्रंथों की सहायता ली गयी है। न्यायशास्त्र के विकास को निम्न तीन भागों में विभाजित किया जाता है– प्राचीन न्याय, मध्यवर्त्ती न्याय और नव्य न्याय। तदनुसार ही लेख के खंडों का विभाजन किया गया है। लेख के प्रथम खंड में लक्ष्य की प्राप्ति के लिये प्राचीन न्याय के ग्रंथों की सहायता ली गयी है। प्राचीन न्याय में तर्क की अवधारणा का क्रमिक विकास गौतमीय न्यायसूत्र, वात्स्यायन का भाष्य, उद्योतकर का वार्त्तिकम्, वाचस्पति मिश्र की तात्पर्यटीका, एवं उदयनाचार्य की परिशुद्धि में देखने को मिलता है। लेख के इस प्रथम खंड में इन चार ग्रंथों के आधार पर तर्क के स्वरूप, लक्षण, एवं फल की व्याख्या की गयी है। इस न्याय-चतुर्ग्रंथिका में तर्क का जिस प्रकारक चर्चा की गयी है वह उदयनाचार्य की न्यायकुसुमाञ्जलिः में उठाये गये तर्क के प्रसंग में समस्या एवं निराकरण से भिन्न होने के कारण प्रथम खंड में ही न्यायकुसुमाञ्जलिः के परिप्रेक्ष्य में तर्क की व्याख्या की गयी है। लेख का द्वितीय खंड मध्यवर्त्ती नैयायिक भासर्वज्ञ का न्यायभूषणम् तथा श्रीवल्लभाचार्य की न्यायलीलावती को समर्पित है। न्यायभाष्य से प्रभावित न्यायभूषणम् नामक अपने इस ग्रंथ में भासर्वज्ञ तर्क पर संक्षिप्त चर्चा ही

---

1. तर्कभाषा, केशव मिश्र, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, वाराणसी, पृ. 582, 1995

करते हैं तथापि उस संक्षिप्त चर्चा में भी वे अपनी मौलिकता का परिचय दे देते हैं। भासर्वज्ञ का नामोल्लेख श्रीवल्लभाचार्य अपने न्यायलीलावती में अनेक बार करते हैं, इससे स्पष्ट है कि श्रीवल्लभाचार्य भासर्वज्ञ के पश्चात् अवतरित होते हैं। अतएव द्वितीय खंड में न्यायभूषणम् के पश्चात् न्यायलीलावती में किये गये तर्क विषयक चर्चा प्रस्तुत किया गया है। न्यायलीलावती के उपर श्री शंकर मिश्र का कंठाभरणम्, श्री वर्धमानोपाध्याय का प्रकाश एवं श्री भगीरथ ठक्कुर की प्रकाशविवृति प्रसिद्ध है। इन तीनों के आलोक में न्यायलीलावती को आलोकित करने का प्रयास किया गया है। लेख का चतुर्थ खंड गंगेशोपाध्याय की तत्त्वचिन्तामणिः के व्याप्तिग्रहोपाय एवं तर्क प्रकरण पर आधारित है। उनके मत को प्रस्तुत करने के लिये श्री मथुरानाथ तर्कवागीश के रहस्य टीका की सहायता ली गयी है। चतुर्थ खंड में लेख का उपसंहार किया गया है।

प्रथम सूत्र में अवयव के पश्चात् तर्क का उद्देश होने से उद्देश के क्रम का अनुसरण करते हुए अवयव सूत्र के अनन्तर तर्क का लक्षण करते हुए सूत्रकार गौतम कहते हैं कि ''अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः।[1]'' सामान्यतः ज्ञात धर्मी में एक पक्ष के अनुकूल कारण का दर्शन होने से उस पक्ष में संभावना प्रत्यय अर्थात भवितव्यता का अवभास होने पर उस पक्ष के ग्राहक प्रमाणों को लेकर उससे इतर पक्ष की शिथिलता के सम्पादन में उन प्रमाणों को तत्त्वज्ञान के लिये प्रवर्त्त कराने वाला ऊह तर्क कहलाता है। यह सूत्रार्थ जयन्त भट्ट के निम्नलिखित पंक्ति से स्पष्ट है– ''अविज्ञाततत्त्वे सामान्यतो ज्ञाते धर्मिण्येकपक्षानुकूलकारणदर्शनात्तस्मिन् सम्भावनाप्रत्ययो भवितव्यतावभासः तस्मिंस्तदितरपक्षशैथिल्यापादने तद्ग्राहकप्रमाणमनुगृह्य तानि सुखं प्रवर्तयंस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्क इति।[2]'' ऊह और तर्क दोनों ही पर्यायवाची शब्द है, अतः सूत्र में दोनों का प्रयोग क्यों किया गया है? तर्क के लक्षण का प्रतिपादन ही ऊह के प्रयोग का प्रयोजन है। ऊहरूपत्व होना ही तर्क का लक्षण है। सूत्र में इतर पद का प्रयोग कारण विशेष और फल निर्देश के लिये किया गया है। 'कारणोपपत्तितः'' पद का प्रयोग कारण के निर्देश के लिये, 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे' का प्रयोग विषय के निर्देश के लिये, तथा 'तत्त्वज्ञानार्थ' का प्रयोग फल के निर्देश के लिये किया गया है। ''ऊह इति पर्यायाभिधाने किं प्रयोजनम्? लक्षणप्रतिपादनमेव। तदेव हि तर्कस्य लक्षणं यदूहरूपत्वम्। इतरस्तु सूत्रे कारणविशेषाय फलनिर्देशाय च। कारणोपपत्तित इति कारणनिर्देशः। अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे इति विषयनिर्देशः। तत्त्वज्ञानार्थ इति फलनिर्देशः।[3] कभी कभी तर्क पद का प्रयोग अनुमान के लिये भी किया जाता है, अतः यहाँ भी तर्क को अनुमान न समझ लिया जाय इसीलिये ऊह पद का प्रयोग तर्क के विशेषण के रूप में किया गया है। यह तर्क ऊह है, अनुमान नही। तर्क की तत्त्वज्ञानार्थता भी प्रमाणों के अनुग्राहक के रूप से होता है, साक्षात् भाव से नहीं। ''तदिहापि

1. भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, सूत्र 1/1/40, पृ. 36, 1997
2. न्यायमञ्जरी, तृतीयो भागः, जयन्त भट्ट, श्री गौरीनाथ शास्त्री (संपा.), संपूर्णानन्द संस्कृतविश्वविद्यालय,वाराणसी, पृ. 107, 1984
3. वही, पृ. 109

तर्कोऽनुमानं मा विज्ञायीत्यूहग्रहणम्। ऊहोऽत्र तर्क उच्यते नानुमानम्। तत्त्वज्ञानार्थप्यस्य प्रमाणानुग्राहकत्वेन न साक्षात्।[1]''

भाष्यकार सूत्रार्थ स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि अर्थ का तत्त्व अविज्ञायमान होने में ज्ञाता को उसे जानने की जिज्ञासा होती है। ज्ञाता की यह जिज्ञासा 'मुझे अर्थ के तत्त्व को जानना चाहिये' के रूप में अभिव्यक्त होता है। जिज्ञासित वस्तु के दो विरोधी धर्मों में भेद होने से ज्ञाता यह विचार करता है कि वस्तु इस प्रकारक है वा इस प्रकारक नहीं है। जिन दो विमृश्यमान धर्मों में से जिस किसी एक धर्म का प्रमाण संभव होता है, उस धर्म का प्रमाण संभव होने से ज्ञाता उसे स्वीकार कर लेता है। यहाँ प्रमाण नामक कारण हेतु है। प्रमाण नामक हेतु संभव होने से यह कहा जाता है कि वस्तु इस प्रकारक होना चाहिये इतर प्रकारक नहीं। भाष्यकार के शब्दों में– ''अविज्ञायमानतत्त्वेऽर्थे जिज्ञासा तावज्जायते जानीयेममर्थमिति। अथ जिज्ञासितस्य वस्तुनो व्याहतौ धर्मौ विभागेन विमृशति, किं स्विदित्थम् आहोस्विन्नेत्थमिति। विमृश्यमानयोर्धर्मयोरेकतरं कारणोपपत्त्यानुजानाति संभवत्यस्मिन् कारणं प्रमाणं हेतुरिति। कारणोपपत्त्या स्यादेवमेतत् नेतरदिति।[2]''

वार्त्तिककार के अनुसार कारणोपपत्ति पद का अर्थ प्रमाणोपपत्ति होता है और उपपत्तिः पद का अर्थ संभव होता है। इस प्रकार यह अर्थ होना चाहिये कि इस विमृश्यमान में प्रमाण संभव है और जिस विमृश्यमान में प्रमाण संभव होता है उसे हम स्वीकार करते हैं। ''कारणोपपत्तितः इति। प्रमाणोपपत्तितः। उपपत्तिः संभवः। संभवति एतस्मिन् प्रमाणमिति मवेदयमर्थ इति।[3]'' भाष्यकार ने कारणोपपत्ति पद को विच्छेद करके स्पष्ट नहीं किया है। वार्त्तिकम् में यह पद स्पष्ट किया गया है परन्तु वार्त्तिककार भी अपने स्पष्टीकरण में कारण पद को स्पष्ट करना छोड़ दिया है। इस पद को संपूर्णता में वाचस्पति मिश्र ने स्पष्ट किया है। कारणोपपत्ति में दो पद है– कारण और उपपत्ति। कारण का अर्थ प्रमाण, और उपपत्ति का अर्थ संभव होता है। इस प्रकार कारणोपपत्ति से यह कहा जाता है कि दो में से अमुक विमृश्यमान में प्रमाण संभव होता है। ''कारणोपपत्त्येति व्याचष्टेसंभवत्यस्मिन् कारणं प्रमाणमिति। अत्र च कारणमित्यस्य व्याख्यानं प्रमाणमिति। उपपत्तिव्याख्यानं संभवतीति।[4]'' उदयनाचार्य कारणोपपत्तिः पद के लिये प्रमाणाभ्यनुज्ञा पद का प्रयोग करते हैं। वह स्वयं कहते हैं कि ''कारणोपपत्तिः प्रमाणाभ्यनुज्ञा[5]''।

---

1. वही, पृ. 110
2. सवात्स्यायनभाष्यं गौतमीयन्यायदर्शनम्, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई. दिल्ली, पृ. 36, 1997
3. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्,नई दिल्ली, पृ. 133, 1997
4. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 261, 1996
5. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यपरिशुद्धिः, उदयनाचार्य, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 304, 1996

सूत्रार्थ स्पष्ट करने के लिये भाष्यकार द्वारा प्रयुक्त पदों का अर्थ स्पष्ट करने के पश्चात् वाचस्पति कहते हैं कि जिस विषय में प्रमाण प्रवर्त होने के लिये उद्यत होता है उसके विपर्यय की आशंका में तावत् प्रमाण प्रवर्त नहीं होता यावत अनिष्टापत्ति से विपर्यय की आशंका का निराकरण नहीं हो जाता है। विपर्यय की अशंका का निराकरण ही अपने विषय में प्रमाण का संभव होना होता है, और इस प्रकार सूत्र में प्रयुक्त उपपत्ति पद की व्याख्या की जाती है। उस प्रमाण के संभव होने से कर्तव्यता रूपेण प्रमाण के विषय का सामान्य ज्ञान होने से विशोधित विषय में प्रमाण के प्रति ऊह प्रवर्त होता है। उस संभावित प्रमाण का आश्रय असिद्ध होने से उसे स्वतः विषय के निश्चय का योग नहीं होता है, फलतः यह कहना चाहिये कि ऊह अर्थात् प्रमाण को संभव होना ही विषय के निश्चय का हेतु नहीं है और विषय का निश्चय प्रमाण से होता है। ''एतदुक्तं भवति, यस्मिन् विषये प्रमाणं प्रवर्तितुमुद्यतं तद्विपर्ययाशंकायां न तावत् प्रमाणं प्रवर्तते, न यावदनिष्टापत्त्या विपर्ययाशंका अपनीयते। तदपनय एव च स्वविषये प्रमाणसंभव इति चोपपत्तिरिति व्याख्यायते। तया प्रमाणस्योपपत्त्या इति कर्तव्यतया प्रमाणविषयमभ्यनुजानत्या विशोधिते विषये प्रमाणमप्रत्यूहं प्रवर्तते। न चोपपत्तिरेवास्तु निश्चयहेतुः कृतं प्रमाणेनेति वक्तव्यम्। उपपत्तेः स्वतन्त्रया आश्रयासिद्धतया स्वतो निश्चयायोगात्।[1]''

वाचस्पति सूत्र के तात्पर्य को व्यक्त करते हुए कहते हैं कि तर्क का यह लक्षण तर्क को उसके समानजातीय संशयादि और असमानजातीय इच्छादि से भिन्न करता है। यद्यपि संशय के जिज्ञासा में भी दो अर्थों के अविज्ञात-तत्त्व प्रवर्त होते हैं, अर्थात् वहाँ भी दो अर्थ होते हैं, और उनके तत्त्व अविज्ञात होते हैं, तथापि किसी एक के लिये वहाँ प्रमाण संभव नहीं होता है। वाचस्पति के अनुसार तर्क और संशय में यही भेद है। यहाँ वाचस्पति की पंक्ति द्रष्टव्य है– ''समानजातीयात् संशयादेरसमानजातीयात् चेच्छादेर्व्यवच्छिद्यते। यद्यपि संशयजिज्ञासे अप्यविज्ञाततत्त्वेऽर्थे प्रवर्तेते, तथापि न कारणोपपत्तित इति तयोर्व्यवच्छेद इति।[2]

वाचस्पति भाष्यकार के मत को आगे बढ़ाते हुए तर्क या ऊह को अनिष्टापत्ति कहते हैं तथा उससे प्रमाण के विषय को विशोधित करते हैं। अनिष्टापत्ति से विपर्यय की आशंका का निराकरण किया जाता है और उससे प्रमाण का विषय विशोधित होता है। ऊह से विशोधित विषय में ही प्रमाण प्रवर्त होता है। वाचस्पति के अनुसार ऊह या तर्क का आश्रय असिद्ध होने से वह विषय के निश्चय का हेतु नहीं होता है, विषय का निश्चय प्रमाण से ही होता है। न्याय एक परिष्कार करने की पद्धति है और वाचस्पति तर्क या ऊह को उसके समानजातीय और असमानजातीय से भेद कर उसके लक्षण को और अधिक परिष्कृत करते हैं तथा उदयनाचार्य को आगे बढ़ने के लिये पृष्ठभूमि तैयार करते हैं।

---

1. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्,, नई दिल्ली, पृ. 261, 1996
2. वही, पृ. 262

उदयनाचार्य अपने न्यायवार्त्तिकतात्पर्यपरिशुद्धि में कहते हैं कि दो विरोधी धर्मों में भेद होने से ज्ञाता को उभयकोटिक समान संशय होता है कि वस्तु इस प्रकार है वा इस प्रकारक नहीं है। इस उभयकोटिक समान संशय का श्रोत अर्थ के अविज्ञायमान-तत्त्व को जानने की जिज्ञासा होती है । उस जिज्ञासा का निराकरण कर नियत विषय को जन्म देने के लिये तर्क से प्रमाण का विषय अभ्यनुज्ञात होता है अर्थात् हम कहते हैं कि उस विषय में प्रमाण संभव है। उदयनाचार्य के शब्दों में– ''उभयकोटिसमसंशय प्रभवसमजिज्ञासामपनीय नियतविषयांजनयता तर्केण प्रमाणविषयोऽभ्यनुज्ञातो भवति।[1]'' यह कहना कि दो विमृश्यमानों में से अमुक विमृश्यमान में कारण रूप प्रमाण संभव है ऊह का व्यापार कहलाता है। उदयनाचार्य कहते हैं कि अपने इस व्यापार से फल की सिद्धि में व्यापार करता हुआ ऊह तर्क कहलता है। उनके अनुसार सूत्र में अविज्ञात-तत्त्व नामक पद का प्रयोग यह ज्ञापन करने के लिये किया गया है कि वह तर्क आपादित सन्देह में और सन्देह की स्थिति में प्रवर्त होता है। परिशुद्धिः की पंक्ति यहाँ द्रष्टव्य है– ''तेनायं सूत्रार्थः, प्रमाणाम्यनुज्ञा व्यापारेण फलसिद्धौ व्याप्रियमाण ऊहस्तर्क इति। स चापादित सन्देहे सन्देहापन्ने च प्रवर्तत इति ज्ञापनार्थ मविज्ञाततत्त्व इत्युक्तम्।[2]'' सूत्र में कारणोपपत्तितः पद का प्रयोग कभी इस भाव से भी किया जाता है, जिससे हम यह कह पाते हैं कि तर्क आहार्य हेतु से उत्पन्न होता है। ''स चाहार्यहेतोरुत्पद्यत इति ज्ञापनार्थ कारणोपपत्तित इति पदं तदर्थतयापि क्वचिद् व्याख्यात्।[3]'' उदयनाचार्य अनिष्ट प्रसंग को तर्क का स्वरूप कहते हैं और उसे निम्न पाँच प्रकारों में विभाजित करते हैं– आत्माश्रय, इतरेतराश्रय, चक्रक, अनवस्था और प्रमाणबाधितार्थ। ये अनिष्ट प्रसंग ही आचार्य दो में से एक में स्वीकार करते हैं। ''स्वरूपमनिष्टप्रसंगः। स चात्माश्रयेतरेतराश्रयचक्रकानवस्थाप्रमाण) बाधितार्थप्रसंगभेदेन पञ्चविधः। एते हि एकत्र भवन्तोऽन्यतरम् अभ्यनुजानन्ति।[4]'' तर्क का विषय अविज्ञत-तत्त्व होता है विज्ञात-तत्त्व नहीं। ''तदस्य विषयोऽविज्ञाततत्त्वः।[5]''

उदयनाचार्य का वैशिष्ट्य यह है कि वे अपने पूर्वाचार्यों से भिन्न व्यापार करते हुए ऊह को तर्क कहते हैं। ऊह मात्र उनके अनुसार तर्क नहीं है। पूर्वाचार्यों द्वारा की गयी कारणोपपत्ति पद की व्याख्या के अतिरिक्त एक और व्याख्या करते हैं तथा तर्क को आहार्य हेतु से उत्पन्न मानते हैं। आहार्य और अनाहार्य हेतु की व्याख्या न्यायकुसुमाञ्जलिः में उपलब्ध होने के कारण आगे किया जायेगा। वाचस्पति अनिष्टापत्ति की चर्चा मात्र करते हैं, वे उसके प्रकारों का वर्णन नहीं करते, परन्तु उदयनाचार्य उसके प्रकारों का वर्णन कर अनिष्टापत्ति की अवधारणा को विकसित करते हैं। अनिष्टापत्ति की इस अवधारणा को उदयनाचार्य अपनी न्यायकुसुमाञ्जलिः में स्वक्रियाव्याघात

---

1. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यपरिशुद्धिः, उदयनाचार्य, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्,., नई दिल्ली, पृ. 304, 1996
2. वही, पृ. 304
3. वही, पृ. 304
4. वही, पृ. 304
5. वही, पृ. 304

नामक प्रत्यय से व्यक्त करते हैं। वे कहते हैं कि वही आशंका की जाती है जिस आशंका के विषय-वस्तु में स्व-क्रिया का व्याघात नहीं होता है। उदयनाचार्य के इस मत का खंडन श्रीहर्ष अपने खंडनखंडखाद्य में करते हैं और आगे जाकर गंगेशोपाध्याय श्रीहर्ष के मत का खंडन कर उदयनाचार्य के मत का अनुसरण करते हैं।

तर्क में जिज्ञासा और संशय के सम्बन्ध का स्पष्टीकरण भाष्यकार द्वारा प्रतिपादित सूत्रार्थ से होता है। सूत्रार्थ से स्पष्ट है कि अर्थ के तत्त्व को अविज्ञायमान होने में पहले उसे जानने की जिज्ञासा होती है और तत्पश्चात् संशय होता है कि वस्तु इस प्रकारक है वा नहीं है। यहाँ वाचस्पति का कहना है कि यद्यपि संशय के पश्चात् ही जिज्ञासा होती है, तथापि जिज्ञासा के पश्चात् भी संशय होता है। उनके अनुसार संशय तर्क की प्रवृत्ति का अंग होता है, फलतः जिज्ञासा के पश्चात् संशय यहाँ विवक्षित है। ऊह का दूसरा नाम तर्क से ही दोनों पक्षों में एक के निषेध से दूसरा प्रमाण का विषय होने से नियत जिज्ञासा से दूसरे का प्रमाण संभव होता है। वाचस्पति कहते हैं कि संशय को तर्क की प्रवृत्ति के प्रति अंगता विषय की निकटता के कारण होता है। तात्पर्यटीका में कहा गया है कि– ''यद्यपि संशयस्य पश्चादेव जिज्ञासा भवति, तथापि जिज्ञासायाः परस्तादपि संशयो भवति। स चात्र विवक्षितः। तर्कप्रवृत्त्यंगत्वात्। तर्केण हि प्रसंगापरनाम्ना द्वयोः पक्षयोरेकतरनिषेधेनैकतरः प्रमाणविषयतया अभ्यनुज्ञातव्य इति विषयप्रत्यासत्त्या तर्कप्रवृत्तिं प्रत्यंगता संशयस्येति।[1]''

सूत्रार्थ स्पष्ट करने के पश्चात् भाष्यकार तर्क का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं। वे कहते हैं कि ज्ञाता (आत्मा) जो ज्ञातव्य अर्थ को जानता है उसे तत्त्वतः जानने की जिज्ञासा होती है। यहाँ यह विमर्श है कि वह ज्ञाता उत्पत्ति-धर्मक है वा अनुत्पत्ति-धर्मक। जिसका उत्पत्ति होता है वह अनित्य और जिसका उत्पत्ति नहीं होता है वह नित्य होता है। यह संशय कि ज्ञाता इस प्रकारक है वा इस प्रकारक नहीं है विमर्श कहलाता है। जिसका तत्त्व अविज्ञात होता है वह विमृश्यमान कहलाता है। अर्थ का तत्त्व अविज्ञात होने से ही वह विमर्श का विषय होता है। विमृश्यमान अर्थ के अविज्ञात-तत्त्व में जिस धर्म के प्रमाण की संभावना की उत्पत्ति होती है, उस धर्म को स्वीकार करते हैं। नित्य आत्मा ही अपने द्वारा किये गये कर्म के फल का अनुभव करता है। संसार, अर्थात् दुःख और अपवर्ग, अनुत्पत्ति-धर्मक ज्ञाता (नित्य आत्मा) में होना चाहिये, और पुनः उत्पत्ति-धर्मक ज्ञाता (अनित्य आत्मा) में नहीं होना चाहिये। दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष और मिथ्याज्ञानों के एक के पूर्व एक के कार्य से अन्त में दुःख, और एक के उत्तर एक के लोप से अपवर्ग होता है। मिथ्या ज्ञान दोष का, दोष प्रवृत्ति का, प्रवृत्ति जन्म का, जन्म दुःख का कारण होता है। वाचस्पति कहते हैं कि 'अनेन संसारो दर्शितः[2]' अर्थात् भाष्यकार द्वारा इससे संसार (दुःख) का निरूपण किया गया है। पुनः उत्तरोत्तर के लोप से अपवर्ग दिखाया गया है। वाचस्पति इसे 'अनेनापवर्गः' से व्यक्त करते

---

1. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्,, नई दिल्ली, पृ. 261, 1996
2. वही, पृ. 261

हैं। भाष्यकार कहते हैं कि उत्पत्ति-धर्मक ज्ञाता देह, इन्द्रिय, विषय-बुद्धि, और वेदनाओं से सम्बद्ध होता है और उत्पन्न ज्ञाता को उसके द्वारा किये कर्म के फल का भोग नहीं हो पाता है। जो उत्पन्न होता है वह नष्ट हो जाता है, अत: अविद्यमान या नष्ट को उसके द्वारा किये गये कर्म के फल का भोग नहीं होता है। इस प्रकारक ज्ञाता (आत्मा) को फल का भोग करने के लिये अनेक शरीर के साथ योग या शरीरादि से अत्यन्त वियोग नहीं होना चाहिये। जहाँ ज्ञाता प्रमाण की संभावना नहीं देखता है, उसे वह स्वीकार नहीं करता है। दो विमर्शो में से जिस विमर्श में प्रमाण अनुपपद्यमान होता है वह विमर्श ज्ञाता स्वीकार नहीं करता है। यही ऊह का लक्षण है, और वह ऊह तर्क कहलाता है। ज्ञाता (आत्मा) को उत्पत्ति-धर्मक नहीं होना चाहिये, क्योंकि उत्पत्ति-धर्मक होने से ज्ञाता अनित्य होता है और वह अपने द्वारा किये गये कर्म के फल का भोग नहीं कर सकता है। अत: अनुत्पत्ति-धर्मक होने से ज्ञाता होता है, उत्पत्ति-धर्मक होने से ज्ञाता (आत्मा) नहीं होता है। वार्त्तिककार के अनुसार जो ऊह यह कहता है कि ज्ञाता (आत्मा) अनुत्पत्तिधर्मकेन होना चाहिये तर्क कहलाता है। वार्त्तिकम् की पंक्ति यहाँ द्रष्टव्य है- ''अनुत्पत्ति धर्मकेनानेन भवितव्यमिति य ऊह: स तर्क इति।[1]'' भाष्यकार तर्क के उपरोक्त उदाहरण को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं- ''तत्र निदर्शनम्, योऽयं ज्ञाता ज्ञातव्यमर्थं जानीते, तं तत्त्वतो जानीयेति जिज्ञासा। स किमुत्पत्तिधर्मकोऽथानुत्पत्तिधर्मक इति विमर्श:। विमृश्यमानेऽविज्ञाततत्त्वेऽर्थे यस्य धर्मस्याभ्यनुज्ञाकारणमुपपद्यते, तमनुजानाति। यद्ययमनुत्पत्तिधर्मक:, तत: स्वकृतस्य कर्मण: फलमनुभवति ज्ञाता। दु:खजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरमुत्तरं पूर्वस्य पूर्वस्यकारणम्, उत्तरोत्तरापाये च तदनन्तरापायादपवर्ग: इति स्यातां संसारापवर्गौ। उत्पत्तिधर्मके ज्ञातरि पुनर्नस्याताम्। उत्पन्न: खलु ज्ञाता देहेन्द्रियविषयबुद्धिवेदनाभि: संबध्यत इति नास्येदं स्वकृतस्य कर्मण: फलम्। उत्पन्नश्च भूत्वा न भवतीति तस्याविद्यमानस्य निरुद्धस्य वा स्वकृतकर्मण: फलोपभोगो नास्ति। तदेवमेकस्यानेकशरीरयोग: शरीरादिवियोगश्चात्यन्तं न स्यादिति, यत्र कारणमनुपपद्यमानं पश्यति, तन्नानुजानाति, सोऽयमेवलक्षण ऊहस्तर्क इत्युच्यते।[2]''

वाचस्पति भाष्यकार के मत को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि आत्मा (ज्ञाता) के नित्यत्व को स्थापित करने वाला प्रवर्तमान प्रमाण तर्क से अनुग्रहित होता है। इस प्रकार तर्क अनुग्राहक होता है। द्वितीयत: वे कहते हैं कि प्रमाण के विषय के विपर्यय का अनिष्ट के साथ संयोग होने से उस विपर्यय का साक्षात् निष्कासन हो जाता है। तृतीयत: प्रमाण के विषय के विपर्यय की अस्वीकृति ही प्रमाण के विषय के प्रमाण का संभव होना होता है। इन बिन्दुओं पर प्रकाश डालते हुए वाचस्पति कहते हैं कि दु:ख और अपवर्ग आत्मा के नित्यत्व में होना चाहिये अनित्यत्व में नहीं। अनुत्पत्ति-धर्मक ज्ञाता नित्य, और उत्पत्ति-धर्मक ज्ञाता अनित्य होता है। आत्मा के नित्यत्व को मानने वाले वादी और अनित्यत्व को मानने वाले प्रतिवादी कहे गये हैं। वादी और प्रतिवादी के

---

1. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 133, 1997
2. सवात्स्यायनभाष्यगौतमीयन्यायदर्शनम्, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 36-37, 1997

प्रति ज्ञाता (आत्मा) के नित्यत्व-विषय को स्थापित करने वाला प्रवर्तमान प्रमाण हमें तर्क से प्राप्त होता है। वाचस्पति के अनुसार अनुत्पत्ति-धर्मक ज्ञाता प्रमाण का विषय और उत्पत्ति-धर्मक ज्ञाता प्रमाण के विषय का विपर्यय होता है। प्रमाण के विषय के विपर्यय को अनिष्ट के साथ संयोग होता है। प्रमाण के विषय के विपर्यय को अनिष्ट के साथ संयोग से ही उसका साक्षात् निष्कासन हो जाता है। निष्कासन के आधार पर वाचस्पति कहते हैं कि प्रमाण के विषय के विपर्यय की अस्वीकृति ही प्रमाण के विषय के प्रमाण का संभव होना है। वाचस्पति के अनुसार भाष्यकार अन्त में उपसंहार करते हुए कहते हैं कि जहाँ हमें प्रमाण अनुपपद्यमान दीखता है हम उसे स्वीकार नहीं करते हैं। वाचस्पति अपने तात्पर्यटीका में लिखते हैं कि ''तेन संसारापवर्गाविच्छन्तौ वादि प्रतिवादिनौ प्रति आत्मनित्यत्वविषयं प्रमाणं प्रवर्तमानमनेन तर्केणानुगृह्यत इति प्रमाणविषयविपर्ययाननुज्ञैव च प्रमाणविषायाभ्यनुज्ञा। अनिष्टप्रसक्त्या विपर्ययस्यैव साक्षात् निवर्तनात्। अत एवान्ते भाष्यकार उपसंजहार-यत्र कारणमनुपपद्यमानं पश्यति, तत् नानुजानातीति।[1]''

न्यायचतुर्ग्रंथिका में सूत्रार्थ स्पष्ट करने की तीन योजनाएं देखने को मिलती हैं। भाष्यकार की योजना, वार्त्तिककार की योजना और वाचस्पति की समन्वयात्मक योजना। भाष्यकार की योजना वार्त्तिककार की योजना से पृथक् है, और वाचस्पति दोनों योजनाओं को समन्वित कर सूत्रार्थ स्पष्ट करते हैं। इन तीनों योजनाओं का पर्यवसान उदयनाचार्य की परिशुद्धि एवं न्यायकुसुमाञ्जलिः में होता है। पीछे भाष्यकार की योजना के आधार पर न्यायचतुर्ग्रंथिका के संदर्भ में सूत्रार्थ को स्पष्ट करते हुए तर्क के उदाहरण को स्पष्ट किया गया है। आगे वार्त्तिककार की योजना का अनुसरण कर सूत्रार्थ को स्पष्ट करने का प्रयास किया जायेगा। वार्त्तिककार सूत्रार्थ को पूर्ववत् ग्रहण करते हुए सूत्र में प्रयुक्त पदों का भाषायी विश्लेषण कर उन्हें वाह्यार्थ के साथ सम्बद्ध करते हैं। वार्तिककार की यह योजना वाचस्पति, उदयनाचार्य, श्रीवल्लभाचार्य होते हुए गंगेशोपाध्याय की तत्त्वचिन्तामणिः में उत्कर्ष पर पहुँचती है। अविज्ञात-तत्त्व में तत्त्व पद का लक्षण प्रस्तुत कर, अविज्ञात-तत्त्व नामक समस्त पद का विग्रह एवं वाह्यार्थ के साथ उनका सम्बन्ध स्थापित कर, तर्क को संशय, निर्णय, एवं अनुमान से पृथक् कर, तर्क का उपयोग तत्त्व-ज्ञान के लिये कर, वार्त्तिककार उद्योतकर तर्क विषयक चर्चा को एक नई दिशा प्रदान करते हैं।

सूत्र का अर्थ वार्त्तिककार पूर्ववत् ग्रहण करते हुए सूत्र में प्रयुक्त अविज्ञात-तत्त्व में तत्त्व पद को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि जिस प्रकारक वह अर्थ होता है उस प्रकारक वह भाव अर्थ का तत्त्व कहलाता है। जिस प्रकारक तथ्य है वही तत्त्व है। यहाँ विपर्यय नहीं होता है। वार्त्तिककार द्वारा दिया गया तत्त्व का यह लक्षण भाष्य से समर्थित है जैसा कि भाष्य के निम्नलिखित पंक्ति से स्पष्ट है- ''अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे इति यथा सोऽर्थो भवति तस्य तथाभावस्तत्त्वम्, अविपर्ययो

---

1. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 261-62, 1996

यथातथ्यम्।[1]'' तत्त्व के इस लक्षण को परिष्कृत करते हुए वाचस्पति कहते हैं कि समानजातीय और असमानजातीय से भिन्न अर्थ का अविपरीत रूप तत्त्व कहलाता है। ''समानासमानजातीय-व्यवच्छिन्नमविपरीतं रूपं तत्त्वमित्यर्थः।[2]'' 'अर्थ के अविज्ञात तत्त्व में' हम तत्त्व को सामान्यतः जानते हैं। तत्त्व को सामान्यतः जानने से तर्क होता है, तत्त्व का निश्चित ज्ञान होने से तर्क नहीं होता है। यह पुनः कैसे कहते हैं कि हम अर्थ का तत्त्व सामान्यतः जानते हैं? 'अर्थ के अविज्ञात-तत्त्व में' नामक पदों के ज्ञान से यह कहा जाता है कि हम अर्थ के तत्त्व को सामान्यतः जानते हैं। इससे यह नहीं कह सकते कि हम अर्थ के तत्त्व को निश्चित रूप से जानते हैं। जिस हेतु से सूत्र में 'अर्थ के अविज्ञात-तत्त्व में' नामक पद कहा गया है उससे यह ज्ञापित होता है कि अर्थ का तत्त्व सामान्यतः जाना जाता है। पुनः यदि अर्थ के तत्त्व का सामान्य ज्ञान भी नहीं हो तो 'अविज्ञात तत्त्व में' नहीं कहना चाहिये, 'अविज्ञात' ही कहना चाहिये। वार्त्तिककार के शब्दों में–''अस्यार्थः पूर्ववत्। अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे इति। यथा सोऽर्थो भवति सोऽस्य तथाभावस्तत्त्वम्। एतस्मिन् अविज्ञाते सामान्यतोऽधिगते। कुतः पुनरेतत् सामान्यतोऽधिगतमिति? अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे इत्यभिज्ञानात्। यस्मादयमाह–अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे इति, तेन ज्ञापयति, सामान्यतोऽधिगतमिति। यदि पुनः सामान्यमपि नाधिगतं स्यात्, न ब्रूयात् अविज्ञाततत्त्वे इति। अविज्ञात इत्येवं ब्रूयादिति।[3]''

सूत्रकार के अनुसार तत्त्वज्ञानार्थ ऊह तर्क कहलाता है। ऊह से तत्त्वज्ञान नहीं होता है, वह तो तत्त्वज्ञानार्थ ही होता है। यहाँ प्रश्न उठता है कि यह ऊह तत्त्वज्ञानार्थ क्यूँ होता है, उससे तत्त्वज्ञान ही क्यूँ नहीं होता है। यह प्रश्न ऊह की ज्ञानमीमांसीय स्थिति से सम्बन्धित है। जिन दो विमृश्यमानों में से जिस किसी एक विमृश्यमान का प्रमाण संभव है उसे हम स्वीकार करते हैं। यहाँ प्रश्न उठाया गया है कि क्या वह तत्त्व-ज्ञान है वा क्या स्वीकृति तत्त्वज्ञानार्थ होती है? यह प्रश्न ऊह के प्रमाणत्व एवं स्वतंत्रता से भी जुड़ा हुआ है। ऊह से यदि अवधारण हों तो ऊह प्रमाण होगा और उससे तत्त्व-ज्ञान होना चाहिये। यहाँ ऊह स्वतंत्र हो जाता है और प्रमाण की अनुग्राहकता समाप्त हो जाती है। इन कारणों से उद्योतकर एवं वाचस्पति उक्त प्रश्न करते हैं। ऊह का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए यह कहा गया था कि जो ज्ञाता (आत्मा) ज्ञातव्य अर्थ को जानता है उस ज्ञाता को तत्त्वतः जानना चाहिये। हमें यह जानना चाहिये कि क्या यह ज्ञाता (आत्मा) उत्पत्ति-धर्मक है वा अनुत्पत्ति-धर्मक? भाष्य के अनुसार इन दो विमृश्यमानों में से एक को स्वीकार करते हैं। जो ऊह यह कहता है कि ज्ञाता (आत्मा) अनुत्पत्ति-धर्मक होने से अर्थात अनुत्पत्तिधर्मकेन होना चाहिये तर्क कहलाता है। यहाँ प्रश्न उठता है कि वह तत्त्व-ज्ञान ही है तो सूत्रकार ऊह को तत्त्वज्ञानार्थ क्यूँ कहते हैं? वार्त्तिककार

---

1. सवात्स्यायनभाष्यं गौतमीयन्यायदर्शनम्, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 37, 1997
2. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 262, 1996
3. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 131, 1997

के अनुसार– ''उदाहरणम्, योऽयं ज्ञाता ज्ञातव्यमर्थं जानीते तत्त्वतो जानीयेति किमयमुत्पत्तिधर्मकोऽथानुत्पत्तिधर्मक इति यावदेकतरमनुजानातीति भाष्यम्। अनुत्पत्तिधर्मकेनानेन भवितव्यमिति य ऊहः स तर्क इति। नन्वेतत् तत्त्वज्ञानमेव, किमुच्यते तत्त्वज्ञानार्थमिति?[1]'' वाचस्पति इसी प्रश्न को तर्क के आकार के परिप्रेक्ष्य में प्रस्तुत करते हैं।'' वह इस प्रकारक है, इतर नहीं'' एक आकार है, और इस प्रकारक आकार यदि तर्क है तो तत्त्व-ज्ञान नहीं, तत्त्व-ज्ञानार्थ ही क्यों है। अर्थात् तर्क से तत्त्व-ज्ञान क्यों नहीं, वह तत्त्व-ज्ञानार्थ ही क्यों होता है?

भाष्यकार इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहते हैं कि तत्त्व-ज्ञान अवधारित होता है, परन्तु तर्क से प्राप्त विषय अनवधारित होने से वह तत्त्व-ज्ञान नहीं है। यह इस प्रकार कि ऊह से प्रमाण की संभावना के आधार पर दो में से एक धर्म को स्वीकार करते हैं, न तो अवधारित करते हैं, न व्यवसाय करते हैं, और न निश्चित करते हैं। अतएव ऊह से तत्त्वज्ञान नहीं होता है। अब प्रश्न उठता है कि ऊह तत्त्वज्ञानार्थ कैसे है? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए भाष्यकार ऊह के निम्न पक्षों को उद्घाटित करते हैं- (1) ऊह से यह कहा जाता है कि तत्त्व-ज्ञान के विषय का प्रमाण संभव है। प्रमाण का संभव होना अभ्यनुज्ञा कहलाता है। (2) ऊह एक चिन्ता है। ऊह से यह चिन्ता करते हैं कि दो विमृश्यमानों में से किस विमृश्यमान में प्रमाण संभव है, और इससे ऊह तत्त्व-ज्ञान के विषय को विशोधित करता है। इस तरह भाष्यकार कहते हैं कि तत्त्व-ज्ञान के विषय के प्रमाण को संभव होने के लक्षण से विशिष्ट ऊह से चिन्ता के फलस्वरूप तत्त्व-ज्ञान का विषय विशोधित होने के अनन्तर प्रमाण के सामर्थ्य से तत्त्व-ज्ञान उत्पन्न होता है। इस प्रकार ऊह तत्त्व-ज्ञानार्थ होता है, तत्त्व-ज्ञान तो प्रमाण के सामर्थ्य से उत्पन्न होता है। भाष्यकार के शब्दों में– ''कथं पुनरयं तत्त्वज्ञानार्थो न तत्त्वज्ञानमेवेति? अनवधारणात्। अनुजानात्ययमेकतरं धर्मं कारणोपपत्त्या, न त्ववधारयति न व्यवस्यति न निश्चिनोत्येवमेवेदमिति। कथं तत्त्वज्ञानार्थ इति? तत्त्वज्ञानविषयाभ्यनुज्ञालक्षणादुहाद् भावितात् प्रसन्नादनन्तरं प्रमाणसामर्थ्यात् तत्त्वज्ञानमुत्पद्यत इत्येवं तत्त्वज्ञानार्थ इति।[2]''

वार्त्तिककार इन प्रश्नों का उत्तर अनुत्पत्तिधर्मक ज्ञाता (आत्मा) और प्रमाण की उपादेयता के आधार पर देते हुए तथाभूत को प्रमाण का विषय कहकर वाह्यार्थवाद स्थापित करते हैं। पीछे कहा जा चुका है कि वह ऊह जो कहता है कि ज्ञाता (आत्मा) अनुत्पत्ति धर्मक रूप से ग्रहण करना चाहिये तर्क कहलाता है। यदि इस ऊह से तत्त्व-ज्ञान अवधारित नहीं होता है तो अनुत्पत्तिधर्मक ज्ञाता से क्या होना चाहिये? पुनः यह ऊह तत्त्वज्ञानार्थ कैसे होता है, तथा तत्त्वज्ञान कैसे और किसका होता है? इन प्रश्नों का उत्तर ही मूल प्रश्नों का उत्तर है। वार्त्तिककार कहते हैं कि ऊह से जिस विमृश्यमान को स्वीकार करते हैं उसका अवधारण हमें नहीं होता है। यह अवधारित नहीं किया जाता कि अर्थ इस प्रकारक ही है। अवधारण नहीं होने से यह तत्त्वज्ञान नहीं कहा जा सकता है।

---

1. वही, पृ. 133
2. सवात्स्यायनभाष्यं गौतमीयन्यायदर्शनम्, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 37, 1997

यहाँ प्रश्न उठता है कि ऊह से अवधारण नहीं होता है तो अनुत्पत्तिधर्मक ज्ञाता (आत्मा) से क्या होता है? इस प्रश्न के उत्तर में हम कहते हैं कि ऊह से यह कहा जाता है कि प्रमाण के विषय का प्रमाण संभव है। इससे स्पष्ट है कि ऊह से तत्त्वज्ञान नहीं होता है। यहाँ यह भी स्पष्ट करना आवश्यक है कि ऊह तत्त्वज्ञानार्थ कैसे होता है? ऊह से प्रमाण के विषय का हम विवेचन करते है। प्रमाण का विषय नामक विवेचित यह अर्थ युक्त होता है। विवेचन के आधार पर हम यह कहने में सक्षम होते हैं कि ऊह तत्त्वज्ञानार्थ होता है। वार्त्तिककार के अनुसार ये प्रवर्तमान प्रमाण तर्क से विवेचित अर्थ को जिस प्रकारक वह होता है उस प्रकार से उस अर्थ को जानता है। अत: ऊह तत्त्वज्ञानार्थ होता है, और प्रमाण से हमें तथाभूत का तत्त्वज्ञान होता है। न्यायभाष्यवार्त्तिकम् की पंक्ति यहाँ द्रष्टव्य है- ''नन्वेतत् तत्त्वज्ञानमेव, किमुच्यते तत्त्वज्ञानार्थमिति? नेदं तत्त्वज्ञानमनवधारणात्। न ह्ययमवधारयति एवमेवेति। किं त्वनुत्पत्तिधर्मकेण ज्ञात्र भवितव्यमितिप्रमाणविषयमभ्यनुजानाति। कथं पुनरयं तत्त्वज्ञानार्थो भवति? प्रमाणविषयविवेचनात्। प्रमाणविषयमनेन विविनक्ति अयमर्थो युक्त इति। प्रमाणानि पुन: प्रवर्तमानानि तर्कविविक्तमर्थं तथाभूतमधिगमयन्तीति।[1]'' वाचंस्पति कहते हैं कि तर्क यदि 'वह इस प्रकारक है, इतर नहीं' आकारक है तो वह तत्त्वज्ञान क्यूं नहीं, तत्त्वज्ञानार्थ ही क्यूँ है। ''ननु यदि तर्क एवमेतत्, नेतरदित्येवमाकार:, कथं पुनरयं तत्त्वज्ञानार्थो न तु तत्त्वज्ञानमेवेति।[2]'' वाचस्पति के अनुसार ऊह से अनवधारण होना ही इस समस्या का निदान है। उनके अनुसार प्रमाणों से तत्त्व-ज्ञान निश्चय होता है, फलत: तत्त्व-ज्ञान और तत्त्वज्ञानार्थ में अत्यन्त भेद कहा गया है। ''परिहरति-अनवधारणादिति। पर्यायैर्निश्चयादत्यन्तभेद उक्त:।[3]'' प्रमाण की भाँति तर्क स्वतंत्र नहीं होता है, वह प्रमाण का अनुग्राहक होता है। वाचस्पति के अनुसार भाष्यकार का यह मत कि ऊह के पश्चात् प्रमाण के सामर्थ्य से तत्त्व-ज्ञान उत्पन्न होता है तर्क के स्वातन्त्र्य का खंडन करता है। ''प्रमाणसामर्थ्यादिति तर्कस्य स्वातन्त्र्यमपाकरोति।[4]'' अत: ऊह से तत्त्वज्ञान नहीं अपितु वह तत्त्वज्ञानार्थ होता है। तत्त्वज्ञान तो ऊह के पश्चात प्रमाण के सामर्थ्य से होता है।

यहाँ यह विचारणीय है कि यदि तर्क तत्त्व के निश्चय का साधन नहीं है, अपितु प्रमाण ही तत्त्व-निश्चय का साधन है तो क्यों वाद (1.2.1) में सूत्रकार ने प्रमाण के साथ तर्क का नामोल्लेख किया है? इस प्रश्न का स्पष्ट उल्लेख करते हुए वाचस्पति लिखते हैं- ''स्यादेतत् यदि न तर्कस्तत्त्वनिश्चयसाधनमपि तु प्रमाणमेव, हन्त भो: किमर्थं तर्हि वादे प्रमाणतर्कसाधनेत्युक्तमिति।[5]'' इस प्रश्न का उत्तर देते हुए भाष्यकार कहते हैं कि चूँकि यह तर्क प्रमाणों के विषय के विपर्यय की आशंका को विघटित करता है तथा प्रमाण का होना संभव कहता है, इसीलिये सूत्रकार द्वारा

---

1. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 133, 1997 नई दिल्ली, पृ. 262, 1996
2. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्,
3. वही, पृ. 262
4. वही, पृ. 262
5. वही, पृ. 262

वाद में प्रमाण के साथ तर्क का उल्लेख किया गया है। भाष्यकार के शब्दों में ''सोऽयं तर्कः प्रमाणानि प्रतिसंदधानः प्रमाणाभ्यनुज्ञानात् प्रमाणसहितो वादेऽपदिष्ट इति।[1]'' यहाँ यह ज्ञातव्य हो कि वाचस्पति के अनुसार प्रतिसंदधान पद का अर्थ यहाँ प्रमाणों के विषय के विपर्यय की शंका से विघटित प्रमाणों से है। ''प्रमाणविषयविपर्ययशंकाविघटितानि प्रमाणानि प्रतिसंदधान इत्यर्थः।[2]''

वार्त्तिककार सूत्र के अविज्ञाततत्त्व नामक पद का भाषायी-विश्लेषण कर सूत्र का ज्ञेय-कैन्द्रित व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। इस पद का ज्ञाता-कैन्द्रित व्याख्या वाह्यार्थ का विरोधी होने से तथा इस पद को अर्थ्यमान् होने से ही उद्योतकर और पुनः वाचस्पति सूत्र का ज्ञेय-कैन्द्रित व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। इस पद का जिस प्रकार से व्याख्या करते हैं तदनुसार तर्क का लक्षण बनता है। पद के अर्थ्यमानत्व के आधार पर इसे कर्म के रूप में व्याख्या की गयी हैं कर्त्ता के रूप में नहीं। अनेकानेक विरोधी प्रश्नों का उत्तर देते हुये ये नैयायिक भाषा का समीचीन व्याख्या करते हुए उसे वाह्यार्थ से सम्बद्ध करते हैं।

वार्त्तिककार के अनुसार सूत्र में प्रयुक्त 'अविज्ञाततत्त्व' एक समास है। इस समास को तृतीया या षष्ठी विभक्ति से विग्रह किया जा सकता है, और यहाँ यह स्पष्ट नहीं है कि इस पद को 'जिससे (जिस ज्ञाता से) तत्त्व अविज्ञात है 'या' जिसका (जिस अर्थ का) तत्त्व अविज्ञात है' कहें। प्रश्न उठता है कि तृतीया विभक्ति से विग्रह के कारण और षष्ठी विभक्ति से विग्रह के कारण 'अविज्ञाततत्त्व' के अर्थ में क्या भेद हो जाता है? इस भेद को स्पष्ट करने के लिये यह कहना आवश्यक है कि 'वह जिनसे तत्त्व अविज्ञात है' ज्ञाता कैन्द्रित है, और 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' ज्ञेय कैन्द्रित है। इस समास को दोनों में से जिससे विग्रह करते हैं तदनुसार तर्क का लक्षण हो जाता है। यदि तृतीया विभक्ति से विग्रह करते हुए कहें कि 'जिनसे तत्त्व अविज्ञात है' यह अविज्ञात-तत्त्व है, तो वह अविज्ञात-तत्त्व ज्ञाता का विशेषण होता है। तदनुसार उस अविज्ञात-तत्त्व में उसको समझने के लिये ज्ञाता में जो ऊह होता है वह तर्क का लक्षण होता है। षष्ठी विभक्ति से विग्रह करते हुए कहें कि 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है', तो वहाँ उस वस्तु का तत्त्व अविज्ञात होता है। उस अविज्ञात-तत्त्व में षष्ठी से विग्रह करने से उस वस्तु के अविज्ञात-तत्त्व को समझने के लिये जो ऊह होता है वह तर्क कहलाता है। यह ज्ञेय कैन्द्रित विग्रह है। षष्ठी विभक्ति से 'अविज्ञाततत्त्व' के अर्थ का समुचित ग्रहण होता है, अतः अर्थ को ग्रहण करने के सामर्थ्य के आधार पर यह स्पष्ट है कि इस पद को षष्ठी से विग्रह करना ही उचित है। षष्ठी से इस समास को विग्रह करने के उचितत्त्व में अर्थ-ग्रहण के सामर्थ्य को हेतु कहा गया है। ''युक्तत्वे हेतुमाह-युक्तमर्थग्रहणसामर्थ्यादिति।[3]'' वाचस्पति का कहना है कि षष्ठी से विग्रह के

---

1. सवात्स्यायनभाष्यं गौतमीयन्यायदर्शनम्, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 37, 1997
2. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 262, 1996
3. वही, पृ. 262

परिणामस्वरूप अर्थ उपपन्न होता है, परन्तु तृतीया से विग्रह के परिणामस्वरूप अर्थ अनुपपपन्न रह जाता है। ''अवधारयति-षष्ठीविग्रहेणेति। युक्तम् उपपन्नम्। तृतीयाविग्रहेण त्वनुपपन्नमित्यर्थ:।[1]'' इसीलिये इस समास को षष्ठी से विग्रह करना उचित है। संशयवादी यहाँ कहते हैं कि इस समास को षष्ठी से विग्रह करना उचित नहीं है, क्योंकि यहाँ कोई विशेष हेतु नहीं जिससे कि षष्ठी से विग्रह होने से इस समस्त पद का अर्थ उपपन्न हो। इन संशयवादी के अनुसार 'युक्तम्' पद का प्रयोग कर वार्त्तिककार प्रतिज्ञा मात्र का अभिधान करते हैं। यहाँ हेतु का अभिधान नहीं किया गया है जिससे कि षष्ठी से विग्रह किया जाय। संशयवादी के मत का उल्लेख करते हुए वाचस्पति लिखते हैं– ''संशयवाद्याहविशेषहेत्वभावादिति। युक्तमिति प्रतिज्ञामात्रेणोच्यते, न त्वत्र हेतुरभिधीयत इति भाव:।[2]'' यहाँ कोई विशेष हेतु नहीं है, जिससे यह कहा जा सके कि यह पद तृतीया से विग्रह करने से अवगत हो या षष्ठी से विग्रह करने से अवगत हो। वार्त्तिककार के शब्दों में– ''अविज्ञाततत्त्व इति समासोऽयम्। न चावगम्यते किमविज्ञातं तत्त्वं येन, उताविज्ञातं तत्त्वं यस्येति। कश्चात्र विशेष:? यद्यविज्ञातं तत्त्वं येन सोऽयमविज्ञाततत्त्व: परिच्छेत्ता, तस्मिन्नविज्ञाततत्त्वे परिच्छेत्तरि तदवगमार्थमूहस्तर्क इति प्राप्नोति। अथाप्यविज्ञातं तत्त्वं यस्य तद्वस्त्वविज्ञाततत्त्वम्, तस्मिन्नविज्ञाततत्त्वे इति षष्ठीविग्रहेणातियुक्तमेतत्। न विशेषहेत्वभावात्। नात्र विशेषहेतुरिति किमयं तृतीयाविग्रहेण समास उत षष्ठविग्रहेणेति।[3]''

षष्ठी से समास में अर्थ को ग्रहण करने का सामर्थ्य होता है, अत: यह कहना उचित है कि यह समास षष्ठी से विग्रह होने से जाना जाता है। षष्ठी से विग्रह करने के उचितत्त्व में 'युक्तमर्थग्रहणसामर्थ्यादिति' कहा गया है। यहाँ अर्थ-ग्रहण के सामर्थ्य को षष्ठी से विग्रह करने का हेतु कहा गया है। षष्ठी से विग्रह होने के फलस्वरूप ही सूत्रकार ने सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे' कहा है। यह पद अर्थ्यमान है और इस पद को अर्थ्यमानत्व होने से यह पद कर्म है। उससे ज्ञापित होता है कि यह समास षष्ठी से विग्रह होने से जाना जाता है, और तृतीया से विग्रह होने से यह समास नहीं जाना जाता है। वाचस्पति स्पष्ट कहते हैं कि ''तृतीयाविग्रहेण त्वनुपपन्नमिति[4]''।

यहाँ सूत्र में 'अर्थ' पद के ग्रहण के औचित्य एवं अनौचित्य पर प्रकाश डालते हुए समास करने के औचित्य एवं अनौचित्य पर प्रकाश डाला गया है। कुछ लोग कहते हैं कि अर्थ पद को ग्रहण के विना भी सामर्थ्य के आधार पर इस समास का ज्ञान हो जाने से अर्थ-ग्रहण के सामर्थ्य के आधार पर षष्ठी से विग्रह करना उचित नहीं है। इन लोगों के अनुसार समास के विग्रह के लिये 'अर्थ' पद को ग्रहण करना आवश्यक नहीं है। वे कहते हैं कि 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' में अर्थ को अनुक्त होने में भी वह अर्थ जाना ही जाता है और उसके सामर्थ्य से यह समास षष्ठी

1. वही, पृ. 262
2. वही, पृ. 262
3. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 131, 1997
4. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 262, 1996

से विग्रह होता है। इस छिपे हुए अभिप्रेत अर्थ (तात्पर्य) का परिहार करते हुए सूत्र में 'अर्थ' पद को ग्रहण करने के पक्ष में कहते हैं कि इस प्रकार भी समास में सन्देह जस का तस रह जाता है कि समास को तृतीया से विग्रह करें वा षष्ठी से। 'अर्थ' पद को ग्रहण करने के औचित्य पर प्रश्न करने वाले कहते हैं कि अभिष्टार्थ की प्राप्ति के लिये समास करना अनिवार्य नहीं है। ये अभिप्रेत अर्थ को स्वीकार करते हुए समास करने की अनिवार्यता को अस्वीकार करते हैं। उनके अनुसार 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' वाक्य हो सकता है और इससे अभिष्ट अर्थ की प्राप्ति हो जाती है। समास में सन्देह होता है, वाक्य में अभिष्ट अर्थ की प्राप्ति से सन्देह नहीं होता है। अतः समास न हो, 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' वाक्य ही हो। इस वाक्य से अभिष्ट अर्थ की प्राप्ति हो जाती है और वह सन्देह भी नहीं होता जो समास में होता है। सूत्र में 'अर्थ' को ग्रहण करने के पक्षधर ये उत्तरवादी कहते हैं कि यह सही है कि समास किये विना वाक्य से अभिष्टार्थ की प्राप्ति हो जाती है, परन्तु समास लाघव के लिये किया जाता है, अतः समास आवश्यक है। पहले 'अर्थ' पद के अनौचित्य पर प्रकाश डालते हुए कहा गया था कि 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' में अर्थ पद अनुक्त होने में भी वह अर्थ जाना ही जाता है। यह सोचकर कि पहले कहे गये इस कथन से उनका अभिप्राय दर्शित नहीं हुआ वे पुनः कहते हैं कि 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' के सामर्थ्य से 'अर्थ' पद के अनुक्त होने में भी संप्रेषण हो जाता है, अतः 'अर्थ' पद सूत्र में ग्रहण करना आवश्यक नहीं है। सूत्र में 'अर्थ' पद को होने को उचित कहने वाले कहते हैं कि यहाँ उक्त सन्देह होना चाहिये, और तर्क के सभी लक्षण नहीं कहने से उत्पन्न समस्या का प्रसंग उठ जाने से 'अर्थ' पद को ग्रहण करना चाहिये। वाचस्पति कहते हैं कि वार्त्तिककार यहाँ अपने अभिप्राय का उद्घाटन करते हैं। वार्त्तिककार के अभिप्राय को व्यक्त करते हुए वाचस्पति कहते हैं कि सामर्थ्यप्राप्त अर्थ के अनभिधान में अति–प्रसंग की समस्या उठ जाती है। 'अर्थ' को अवधारित किये विना सामर्थ्य पर आश्रित होकर तर्क का लक्षण करने में संशय का निराकरण नहीं हो पाता है। तर्क को संशय से भिन्न करने के लिये संशय का निराकरण आवश्यक है। अतः संशय के निराकरण के लिये सूत्र में 'अर्थ' पद का ग्रहण कर्तव्य है। वाचस्पति के शब्दों में– ''समस्तानभिधानप्रसंगाच्चेति स्वाभिप्रायोद्घाटनम्। एतदुक्तं भवति, सामर्थ्यप्राप्तस्यानभिधानेऽतिप्रसंग इति न सामर्थ्यमाश्रित्य लक्षणे संशयो निराकरणीय इति तन्निराकरणार्थमर्थग्रहण कर्तव्यमिति।[1]'' यदि सामर्थ्य का आश्रय लेकर अर्थ के ग्रहण का प्रतिषेध करते हैं तो ऊह तर्क होता है और तर्क का शेष लक्षण सामर्थ्यतः जाना जाता है। वार्त्तिककार कहते हैं कि 'अर्थ' पद का ग्रहण आवश्यक है क्योंकि ज्ञाता के निराकरण के लिये इस पद का ग्रहण आवश्यक होता है। ज्ञाता का निराकरण करते हुए वाचस्पति कहते हैं कि एक ही ज्ञाता अनेक ज्ञानों में समान रूप से पाया जा सकता है, इसीलिये ज्ञाता से ज्ञान निरूपित नहीं होता ज्ञेय से ही होता है। वाचस्पति के अनुसार सामर्थ्य पद का यही अर्थ है। ''ज्ञेयेन हि ज्ञानं निरूप्यते न ज्ञात्र, तस्य साधारण्यादिति सामर्थ्यमित्यर्थः।[2]'' वार्त्तिककार का उक्त मत उनके निम्न

1. वही, पृ. 263
2. वही, पृ. 262

शब्दों से स्पष्ट है– ''षष्ठीविग्रहेणेति युक्तम्, अर्थग्रहणसामर्थ्यात्। यस्मादयमाह अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे इति, अर्थ्यमाणत्वात् कर्म, तेन ज्ञापयति षष्ठीसमासौयं न तृतीयाविग्रह इति, अर्थग्रहणमन्तरेणापि सामर्थ्यतोऽधिगतेः। अविज्ञातं तत्त्वं यस्येत्यनुक्तेऽप्यर्थे गम्यत एवैतदर्थ इति। एवमपि समासे सन्देहतादवस्थ्यम्। मा भूत समासो वाक्यमेवास्तु अविज्ञात तत्त्वं यस्येति। भवत्येवभीष्टार्थ प्राप्तिः, लाघवार्थ तु समासकरणम्। अनुक्तेऽप्यर्थशब्दे सामर्थ्यतो गम्यते अविज्ञातं तत्त्वं यस्येति। अत्रोक्तं सन्देह एव स्यादिति। समस्तानभिधानप्रसंगाच्च। यदि च सामर्थ्यम् आश्रित्यार्थग्रहणं प्रतिषिध्यते, तदैवं युक्तमूहस्तर्क इति। सामर्थ्यतः शेषं गम्यत इति। तस्मादर्थग्रहणं ज्ञातृ निराकरणार्थमिति।[1]''

'अर्थ' पद को ग्रहण करने के औचित्य पर प्रकाश डालने के पश्चात् सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्व' नामक पद के होने के औचित्य एवं अनौचित्य पर चर्चा करते हुए उद्योतकर एवं वाचस्पति इस पद के होने के औचित्य के पक्ष में अपना मत प्रस्तुत करते हैं। आगे यह चर्चा की गयी है कि इस पद को नहीं होने या होने से तर्क के लक्षण पर क्या प्रभाव पड़ता है। जो सूत्र में इस पद के होने के विपक्ष में हैं उनके अनुसार इस पद को नहीं होने से कोई बाधा नहीं होती है, परन्तु जो पक्ष में हैं उनके अनुसार बुद्धि के धर्म के निराकरण के लिये सूत्र में इस पद का होना अनिवार्य है। सूत्र के परिणामस्वरूप न्याय में विज्ञात-तत्त्व और अविज़ात-तत्त्व में एक ऐसा भेदक रेखा खींचा गया है कि ऊह तदनुसार दो श्रेणी में विभक्त हो जाता है। विज्ञात-तत्त्व में ऊह को तर्क नहीं कहा जा सकता है क्योंकि ऐसा कहने से प्रमाण भी तर्क होना चाहिये। सूत्र में 'अविज्ञात-तत्त्व' नहीं कहने से, तर्क के सभी लक्षण नहीं कहने से जो समस्या उठती है उसका निराकरण नहीं हो पाता है। तर्क के सभी लक्षणों को ध्यान में रखते हुए ही यहाँ लाघव का आदर नहीं किया गया है।

जो सूत्र में अविज्ञात-तत्त्व को वक्तव्य नहीं मानते हैं उनका कहना है कि सामर्थ्य से अभिष्टार्थ की प्राप्ति होने से 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' के सामर्थ्य से 'अविज्ञात-तत्त्व' यहाँ वक्तव्य नहीं है। उनका कहना है कि प्रमाण संभव होने से तत्त्वज्ञानार्थ ऊह तर्क कहलाता है। इस कथन में 'जिसका तत्त्व अविज्ञात है' वह जाना जाता है, और इसके सामर्थ्य से अविज्ञात-तत्त्व जाना जाता है। इसे स्पष्ट करते हुए वाचस्पति कहते हैं कि ज्ञात-तत्त्व में तत्त्वज्ञानार्थिता नहीं होती है, इसीलिये अविज्ञात-तत्त्व जाना जाता है क्योंकि उसमें तत्त्वज्ञानार्थिता होती है। वाचस्पति के शब्दों में– ''न हि तत्त्वे ज्ञाते तत्त्वज्ञानार्थिता भवति। तस्माद् गम्यते अविज्ञाततत्त्व इति भावः।[2]'' अविज्ञात-तत्त्व तर्क का लक्षण है और सूत्र में इसे अवक्तव्य कहने से तर्क के सभी लक्षणों का अभिधान नहीं हो पाता है, फलतः जिसके निराकरण के लिये यह लक्षण किया जाता है उसका निराकरण नहीं हो पाता है। सभी लक्षणों के अनभिधान होने से जो समस्या उत्पन्न होती है उस

1. न्यायभाश्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 131-32, 1997
2. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 263, 1996

उत्पन्न समस्या के फलस्वरूप यह कहना कि सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्व' वक्तव्य नहीं है अनुचित है। सूत्र में अविज्ञातत्त्व को अवक्तव्य कहने वाले कहते हैं कि तर्क के सभी लक्षणों का अभिधान नहीं होने से कुछ बाधित नहीं होता है। वाचस्पति इनके अविदित अभिप्राय को स्पष्ट करते हुए कहते हैं उनका इतना ही कथन है कि ऊह तर्क होना चाहिये चाहे वह विज्ञात-तत्त्व में हो या पुन: वह ऊह अविज्ञात-तत्त्व में तत्त्वज्ञानार्थ हो। ''अविदिताभिप्रायश्चोदक आह– मा भूदिति। अस्तूहस्तर्क इत्येतावदेवेत्यर्थ:[1]'' वार्त्तिककार उक्त कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''अविज्ञाततत्त्व इति न वक्तव्यम्, गम्यमानत्वात्। कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थम् ऊहस्तर्क इत्युक्ते गम्यत एतत् अविज्ञातं तत्त्वं यस्येति। अत्र तावदुक्तं समस्तानभिधानप्रसंगादिति। मा भूत समस्ताभिधानम्, किं नो बाध्यते?[2]''

सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्व' को आवश्यक मानने वालों के अनुसार यह कहना सर्वथा अनुचित है कि तर्क के सभी लक्षणों का अभिधान नहीं होने से कुछ नहीं होता है। उनके अनुसार तर्क के सभी लक्षणों का अभिधान आवश्यक है। उनका कहना है कि समस्ताभिधान में बुद्धि के धर्म का निराकरणार्थत्व होने से यह कथन अनुचित है कि सूत्र में अविज्ञात-तत्त्व वक्तव्य नहीं है। न्याय के अनुसार बुद्धि को धर्म नहीं होता है अत: बुद्धि के धर्म के निराकरण के लिये सूत्र में 'अविज्ञात-तत्त्व' कहा गया है। अर्थों में ऊह दो प्रकार से होता है– विज्ञाततत्त्व में और अविज्ञाततत्त्व में। सांख्य के अभिप्राय से शुश्रूषा, श्रवण, ग्रहण, धारण, विज्ञान, ऊह, अपोह, तत्त्वाभिनिवेश (तत्त्व को जानने की उत्कट अभिलाषा) बुद्धि के धर्म होते हैं। इनका ऊह विज्ञात तत्त्व से विशिष्ट होता है। ये ऊह विज्ञात-तत्त्व में होते हैं तथा तत्त्व को अवधारित कर जाने जाते हैं। वह अर्थ जो पूर्व में विज्ञात होता है उसको ही विज्ञात होने से हम ऊह से जानते हैं। यह ऊह पूर्व में अनुभूत अर्थ का निर्धारण हैं, परन्तु यह तर्क नहीं कहलाता है। पुन: जो ऊह अर्थ के अविज्ञात तत्त्व में होता है वह तर्क कहलाता है। अविज्ञात-तत्त्व में ऊह को विज्ञात-तत्त्व में ऊह से भिन्न करने के लिये ही सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्व' कहा गया है। वार्त्तिककार लिखते हैं– ''न, बुद्धिधर्मनिराकरणार्थत्वात्। उभयथा खल्वर्थेषूहो भवति विज्ञाततत्त्वे चाविज्ञाततत्त्वे चेति। तत्र तावद् विज्ञाततत्त्व ऊह: शुश्रूषाश्रवणग्रहणधारणविज्ञानोहापोहतत्त्वामिनिवेशा बुद्धिधर्मा इति तत्त्वमवधृतं विजानाति, विज्ञातमूहत इति। किमुक्तं भवति, योऽसावर्थ: पूर्वम् अनेन विज्ञातस्तमेवोहत इति पूर्वानुभूतार्थपरिच्छेद ऊह इत्युच्यते, न त्वयं तर्क:। य: पुनरविज्ञाततत्त्वेऽर्थे भवति ऊह: सतर्क इति।[3]''

वाचस्पति सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्व' कहने के औचित्य पर प्रकाश डालने के लिये बुद्धि-धर्म पद की व्याख्या करते हैं तथा जिसे सांख्य द्वारा बुद्धि-धर्म कहा गया है उसे वे आत्म-गुण कहते हैं। वाचस्पति प्रयोजन का अनुसरण करते हुए लाघव का आदर नहीं करते हैं। वाचस्पति के अनुसार बुद्धि द्रव्य नहीं है, इसीलिये बुद्धि में गुण का अभाव होता है। बुद्धि में बुद्धिमत्व का अभाव होने

1. वही, पृ. 263
2. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 132, 1997
3. वही, पृ. 132

से न्याय मत में शुश्रूषादि बुद्धि का धर्म नहीं माना गया है। ये आत्म-गुण हैं। वाचस्पति कहते हैं कि बुद्धि में बुद्धिमत्त्व का अभाव होने से शुश्रूषादि यद्यपि बुद्धि के धर्म नहीं हैं तथापि सांख्य के मतानुसार इन आत्म-गुणों को बुद्धि का धर्म कह दिया गया है। कहने का तात्पर्य यह है कि यदि इतना कहा जाय कि ऊह तर्क है अर्थात् 'विज्ञात-तत्त्व' नहीं कहा जाय, तो इससे यह निष्पन्न होता है कि विज्ञात-तत्त्व में भी, पुनः तत्त्व-ज्ञान के लिये, पूर्व में अनुभूत अर्थ का निर्धारण करने वाला ऊह भी तर्क होना चाहिये। अर्थात् विज्ञात-तत्त्व में भी पुनः तत्त्वज्ञानार्थ जो ऊह होता है वह ऊह भी तर्क होना चाहिये। परन्तु वह तर्क नहीं है। इसीलिये सूत्र में अविज्ञात-तत्त्व कहा गया है, जिससे कि विज्ञात-तत्त्व में ऊह को अविज्ञात-तत्त्व में ऊह से भिन्न किया जा सके। वाचस्पति कहते हैं कि तर्क योग्य ऊह जिस प्रकारक प्रमाण को संभव होने से होता है, उस प्रकारक प्रमाण का संभव होना अविज्ञात-तत्त्व को ग्रहण किये विना नहीं होता है। वे जो सूत्र में अविज्ञात-तत्त्व को वक्तव्य नहीं मानते कहते हैं कि जिस प्रकार से अविज्ञात-तत्त्व को निर्धारित करने वाला ऊह प्रमाण को संभव होने से होता है, उस प्रकार से ही विज्ञात-तत्त्व को निर्धारित करने वाला ऊह भी प्रमाण को संभव होने से ही होता है, क्योंकि प्रमाण रूपी कारण को असंभव होने में ऊह रूपी कार्य का अभाव होता है। यह इसलिये कि कारण को असंभव होने में कार्य का अभाव होता है। निश्चय ही यहाँ ऊह होता है, परन्तु वह अविज्ञात-तत्त्व नहीं है, वह उससे भिन्न है और जैसा सूत्र में अविज्ञात-तत्त्व को अवक्तव्य कहने वाले का अभिमत है वैसा होने में प्रमाण भी तर्क होना चाहिये। परन्तु प्रमाण तर्क नहीं है। इसी हेतु से सूत्र में 'कारणोपपत्तितः' कहा गया है। विज्ञात-तत्त्व में ऊह का निराकरण कर अविज्ञात-तत्त्व में ऊह को तर्क कहना तथा प्रमाण को तर्क से भिन्न करना सूत्रकार का प्रयोजन है। वाचस्पति के अनुसार सूत्र में प्रयोजन और लाघव में से प्रयोजन का अनुसरण किया गया है न कि लाघव का आदर किया गया है। वाचस्पति के शब्दों में- ''उत्तरवादी स्वाभिप्रायमुद्घाटयति-न बुद्धिधर्मेति। यद्यपि नास्माकं राद्धान्ते शुश्रूषादयो बुद्धिधर्मा बुद्धिमत्त्वस्यैवाभावात्, तथाप्यात्मगुणा अपि सांख्याभिप्रायेण बुद्धिगुणा उक्ताः। एतदुक्तं भवति, यद्यूहस्तर्क इत्येतावदुच्येत, यदि वा तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्क इत्येतावन्मात्रम्, ततो विज्ञातेऽपि तत्त्वे य ऊहः पूर्वानुभूतपरिच्छेदात्मा जायते पुनस्तत्त्वज्ञानार्थं सोऽपि तर्कः स्यात्। तस्मादविज्ञाततत्त्व इति वक्तव्यमित्यर्थः। यद्यपि कारणोपपत्तित इत्येतस्मादयमर्थोऽपि गम्यत एव, तथापि कारणोपपत्तिरेवैवंरूपत्वं नाविज्ञाततत्त्वग्रहणमन्तरेण भवति। तथा हि अधिगतपरिच्छेदात्माप्यूहः कारणस्योपपत्त्या संभवेन जायते, कारणासंभवे कार्यस्याभावात्। न त्वसावविज्ञाततत्त्व इति ततो व्यवच्छेदः। तथा च सति प्रमाणमपि तर्कः स्यात्। अत उक्तं कारणोपपत्तित इति। उक्ते सति प्रयोजनानुसरणम्, न त्विह लाघवादरः सूत्रकारस्येति मन्तव्यम्।[1]''

वार्त्तिककाकर के अभिप्राय को स्पष्ट करने के क्रम में यह कहा जा चुका है कि अविज्ञाततत्त्व में जो ऊह होता है वह तर्क कहलाता है। यहाँ यह भी स्मरणीय है कि 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे' को षष्ठी से विग्रह किया गया है। यहाँ प्रश्न उठता है कि 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे'

1. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 263, 1996

सप्तमी में है, तो पुनः इसे षष्ठी से विग्रह कैसे संभव है, और यदि संभव है तो इससे क्या लाभ है? यहाँ दो पक्ष है। एक पक्ष का कहना है कि सप्तमी में षष्ठी का अभिधान असंभव होने से इस पद को षष्ठी में व्यक्त होना चाहिये। वाह्यार्थवादी नैयायिक का कहना है कि षष्ठी में व्यक्त होने से यह पद वाह्यार्थ को संपूर्णता में व्यक्त नहीं कर पाता है इसीलिये सूत्रकार ने सप्तमी में कहा है। वे पुनः सप्तमी को षष्ठी से विग्रह करने के पक्ष में अपना मत प्रस्तुत करते हैं। जिनके अनुसार यह पद षष्ठी में व्यक्त होना चाहिये वे कहते हैं कि अधिकरण के विषय में (जिस पद में सप्तमी विभक्ति है- षष्ठी का अभिधान असंभव होने से 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे' के स्थान पर 'अविज्ञाततत्त्वस्यार्थस्य' कहना चाहिये। अविज्ञाततत्त्व से विशेषित अर्थ ज्ञायमान होता है अर्थात उसे ज्ञेय होने की योग्यता होती है। ज्ञायमान कर्म होता है, और कर्म में षष्ठी ही होता है, जैसे) घट का ज्ञान। इस प्रकार जो इस पद को षष्ठी में व्यक्त करने के पक्ष में हैं उनका कहा है कि 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे' नहीं कहना चाहिये।

न्याय के अनुसार उक्त कथन सही नहीं है क्योंकि यहाँ एक विभक्ति को दूसरे विभक्ति के अर्थ में ग्रहण किया गया है। इस द्रष्टव्य सप्तमी में षष्ठी का प्रस्ताव ही है, जैसे कि निम्न वैशेषिक-सूत्र में द्रष्टव्य है- वाण में अयुगपत् संयोग-विशेष कर्म के अन्यत्व में अर्थात् विभिन्न कर्मों में हेतु है। इस वैशेषिक-सूत्र में 'वाण में' पद का तात्पर्य 'वाण का' है। यहाँ सूत्र में प्रयुक्त सप्तमी विभक्ति को षष्ठी के अर्थ में ग्रहण किया गया है। इस मत का विरोध करते हुए इस पद को षष्ठी में व्यक्त करने के पक्ष में कहा गया है कि न्याय के इस सूत्र में विभक्ति का परिवर्तन उचित नहीं है। यदि विभक्ति के परिवर्तन से कुछ फल देखते हैं तो परिवर्तन उचित है। जैसे 'उस वाण में अयुपगत् अनेक संयोग-विशेष 'अधिकरण का अर्थ है, और यहाँ अधिकरण के अर्थ को षष्ठी में अभिधान करने से अर्थ का लाभ होता है। विभक्ति के परिवर्तन से कहा गया है कि वाण के जो भी अवयव हैं और उन अवयवों के जो भी संयोग-विशेष हैं, वे विभिन्न कर्मों के हेतु हैं। यहाँ हम फल देखते हैं, परन्तु न्याय-सूत्र में विभक्ति के परिवर्तन से कुछ फल नहीं देखते हैं, इसीलिये न्याय-सूत्र में विभक्ति का परिवर्तन उचित नहीं है। नैयायिक उत्तर देते हुए कहते हैं कि विभक्ति के परिवर्तन को अनुचित कहना अनुचित है। उनके अनुसार सामान्य रूप से ज्ञात के विशेष के ज्ञापन के लिये परिवर्तन आवश्यक है। अर्थ के जिस तत्त्व का सामान्य-ज्ञान होता है उसमें उपस्थित संयोगिन् और समवायिन् नामक विशेष के ज्ञापन के लिये विभक्ति का परिवर्तन आवश्यक है। इसीलिये वाचस्पति कहते हैं कि सामान्य रूप से ज्ञात अर्थ के तत्त्व को विशेष रुप से जानने के लिये 'न न युक्तं इति' कहा गया है। ज्ञात का ये विशेष समवायिन् और संयोगिन् होते हैं। नित्यत्व विशेष आत्मा का समवायिन् है और वह्नि धूम का संयोगिन् होता है। वाचस्पति के शब्दों में- ''परिहरति- न न युक्त इति। सामान्येनाधिगतस्य विशेषेण ज्ञापनार्थम्। नित्यत्वादयो विशेषाः समवायिनो वन्ह्यादयश्च धूमादिसंयोगिन इति।[1]'' षष्ठी में संयोगिन् व्यक्त होते हैं, समवायिन् नहीं।

---

1. वही, पृ. 264 नई दिल्ली, पृ. 132, 1997

न्याय के अनुसार संयोगिन् और समवायिन् दोनों को व्यक्त करने के लिये ही सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे' कहा गया है। उक्त कथनों को वार्त्तिककार निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं) ''षष्ठ्यभिधानमधिकरणार्थासंभवादविज्ञाततत्त्वस्यार्थस्येति वक्तव्यम् अविज्ञाततत्त्वोऽर्थो ज्ञायमानः कर्म भवति। कर्मणि च षष्ठयेव ज्यायसी। यथा घटस्य विज्ञानमिति। न, विभक्तिव्यत्तयात्। षष्ठीस्थल एवैषा सप्तमी द्रष्टव्या। यथा अन्यत्र, इषावयुगपत् संयोगविशेषाः कर्मान्यत्वे हेतुः इति विभक्तिव्यत्तयः। कस्मात्? यदि व्यत्ययेन कश्चिदर्थो लभ्यते, युक्तो व्यत्ययः। यथा तस्मिन्नेव इषावयुगपत् संयोगविशेषा इति अधिकरणार्थः। इषोरपि येऽवयवाः, तेषामपि ये संयोगविशेषास्तेऽपि कर्मान्यत्वे हेतुरिति। न पुनरिह विभक्तिव्यत्ययेन फलं पश्यामः। तस्मात् न युक्तो विभक्तिव्यत्यय इति। न न युक्तः, सामान्याधिगतस्य विशेषज्ञापनार्थम्। यस्यैव सामान्यमधिगतं तद्वर्तिनो विशेषा अप्यवगन्तव्या इति। ते च विशेषाः संयोगिनः समवायिनश्च भवन्तीति।[1]'' नैयायिक तर्क की ज्ञानमीमांसीय स्थिति स्पष्ट करने के लिये उसके स्वरूप के आधार पर उसे संशय, निर्णय, अनुमान और युक्त्यापेक्ष अनुमान से भिन्न करते हैं। तर्क को पृथक् रूप से स्पष्ट करने के औचित्य पर निम्नलिखित तीन प्रश्न किये गये हैं- (1) कुछ लोगों का कहना है कि ऊह संशय और निर्णय से भिन्न नहीं है। यह ऊह निश्चय ही संशय होना चाहिये या निर्णय होना चाहिये। ऊह यदि संशय है तो उससे संकलित होता है और यदि कहें कि निर्णय है तो उससे संकलित होता है। अतः ऊह पृथक् से नहीं कहना चाहिये। (2) कुछ एक देशीय नैयायिक अनुमान को तर्क कहते हैं। उनके अनुसार हेतु, तर्क, न्याय, अन्वीक्षा अनुमान कहा जाता है। अतः इनके मत में भी तर्क को पृथक् स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं है। (3) कुछ एक देशीय नैयायिक युक्ति की अपेक्षा रखने वाला अनुमान को तर्क कहते हैं। उनके अनुसार तर्क एक ऐसा अनुमान है जो विपर्यय में अनिष्ट प्रसंग की अपेक्षा रखता हैं ''विपर्ययेऽनिष्टप्रसंगापेक्षं तर्क इति।[2]'' यहाँ तर्क साधक-बाधक प्रमाण की या साध्य-साधक के ज्ञान की अपेक्षा रखता है। फलतः तर्क को पृथक् रूप से स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं है। वार्त्तिककार उक्त कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं- ''ऊहः संशय निर्णयाभ्यां न भिद्यत। अयं किलोहः संशयो वा स्यात् निर्णयो वा? यदि संशयस्तदा तेन संगृहीत इति पृथक् न पठितव्यः। अथ निर्णयः तदा तेन संगृहीत इति। अपरे तु अनुमानं तर्क इत्याहुः। हेतुस्तर्को न्यायोऽन्वीक्षा इत्यनुमानमाख्यायत इति। अपरे त्वनुमानमेव तर्कं युक्त्यपेक्षं वर्णयन्ति।[3]''

वार्त्तिककार प्रथम प्रश्न का उत्तर देते हुए कहते हैं कि जो ऊह को संशय और निर्णय से भिन्न नहीं कहते उन्हें इन प्रत्ययों के स्वरूप का ज्ञान नहीं है। इन प्रत्ययों के स्वरूप का ज्ञान नहीं होने से ही वे ऊह को संशय और निर्णय से भिन्न नहीं कर पाते हैं। संशय और ऊह दोनों में अर्थ

---

1. न्यायभाष्यंवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्,
2. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 264, 1996
3. न्यायभाष्यंवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 133, 1997

का तत्त्व अविज्ञात होता है और प्रश्नकर्त्ता इस सामान्य से आक्षिप्त हैं। ये आक्षिप्त-हृदय तर्क के स्वरूप का ज्ञान नहीं कर पाते हैं। यहाँ वार्त्तिककार द्वारा प्रयुक्त 'आक्षिप्त' पद का अर्थ आक्षिप्त-हृदय से है। ''आक्षिप्त आक्षिप्तहृदय:, न तु तर्कप्रत्ययस्वरूपं चेतयत इत्यर्थ:।[1]'' संशय और ऊह दोनों में अर्थ का तत्त्व अविज्ञात होता है और प्रश्नकर्त्ता को इनके स्वरूप का ज्ञान नहीं है, अत: वार्त्तिककार इनके स्वरूप को स्पष्ट करते हैं। इन प्रत्ययों के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए वार्त्तिककार कहते हैं कि 'क्या अर्थ इस प्रकारक है?' आकारक अनवधारणात्मक प्रत्यय संशय और 'यह अर्थ इस प्रकारक है' आकारक अवधारणात्मक प्रत्यय निर्णय कहलाता है। दूर में ऊर्ध्व वस्तु को देखकर प्रश्न उठता है कि क्या वह ऊर्ध्व वस्तु ठूंठ (स्थाणु) है वा पुरुष? यहाँ अर्थ अनवधारित है, और दो में से किसी एक के पक्ष में प्रमाण संभव नहीं होने से यह संशय कहलाता है। ऊह संशय से च्युत होता है और प्रमाण की संभावना के सामर्थ्य से होता है। ऊह या तर्क में प्रमाण संभव होता है। ऊह या तर्क के विपरीत संशय में प्रमाण की संभावना नहीं होती है। निर्णय का स्वरूप प्रस्तुत करते हुए वार्त्तिककार कहते हैं कि निर्णय विशेष के दर्शन से होता है और विशेष के अदर्शन से हमें निर्णय प्राप्त नहीं होता है। पुन: तर्क में हमें विशेष का दर्शन नहीं होता है। वाचस्पति का कहना है कि विशेष का दर्शन होने से प्रमाण से विषय का निश्चय होता है। तर्क से विषय का निश्चय नहीं होता है। उनके अनुसार तर्क प्रमाण के विषय की स्वीकृति मात्र देता है। स्वीकृति अनुज्ञान कहलाता है, और तर्क में अनुज्ञानमात्रत्व होता है। तर्क के अनुज्ञानमात्रत्व के फलस्वरूप तर्क से विषय का निश्चय नहीं हो पाता है। वाचस्पति तर्क का यही अर्थ ग्रहण करते हैं। ''विशेषदर्शनादिति विशेषदर्शनात् निश्चय: प्रमाणेन भवति न तर्केण, तदनुज्ञानमात्रत्वात् तर्कस्येत्यर्थ:।[2]''

कुछ एकदेशीय नैयायिक अनुमान को तर्क कहते हैं। तर्क में विशेष का अदर्शन और अनुमान में दर्शन होता है। अनुमान में विशेष का दर्शन होने से अनुमान से विषय का निश्चय होता है। तर्क में विशेष का अदर्शन होने से विषय का निश्चय नहीं होता है। अत: अनुमान को तर्क कहना संगत नहीं है। इस प्रकार इन एकदेशीय नैयायिक के कथन का प्रत्युत्तर हो जाता है। वार्त्तिककार प्रथम प्रश्न का निराकरण कर एकदेशीय नैयायिक के उक्त मत का निराकरण करते हैं जैसा कि वाचस्पति के शब्दों से स्पष्ट है- ''चोदक निराकृत्य सिद्धान्तैकदेशिनं निराकरोति एतेनेति।[3]''

तर्क के स्वरूप को स्पष्ट करने के औचित्य पर प्रकाश डालते हुए वाचस्पति कहते हैं कि यदि तर्क संशय से च्युत और निर्णय तर्क में अप्राप्त होता है तो तर्क का स्वरूप कहना आवश्यक हो जाता है। वाचस्पति के शब्दों में– ''यदि संशयात् प्रच्युतो निर्णयं चाप्राप्त:, तर्हि तस्य स्वरूपं

---

1. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 264, 1996
2. वही, पृ. 264
3. वही, पृ. 264

वक्तव्यमिति।[1]'' तर्क के स्वरूप को व्यक्त करते हुए वार्त्तिककार कहते हैं कि दो विमर्शमानों में यह कहना कि 'यह प्रत्यय होना चाहिये' तर्क का स्वरूप है। इसकी व्याख्या करते हुए वाचस्पति कहते हैं कि प्रमाण के विषय के संदर्भ में प्रमाण को संभव कहना तर्क का स्वरूप है। ''उत्तरम्-भवेदिति, प्रमाणविषयाभ्यामनुज्ञेत्यर्थः[2]''। पीछे के विवरण से यह स्पष्ट है कि तर्क संशय और निर्णय से भिन्न है तथा वह अनुमान भी नहीं है। पीछे के इस विवरण को वार्त्तिककार निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं- ''यत्तावान्निर्णयसंशयाभ्यां नोहो भिद्यत इति तन्न प्रत्ययस्वरूपानवबोधात्। अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे भवतीति सामान्येनाक्षिप्तो भवान्। सत्यमविज्ञाततत्त्वे भवतीति, न पुनः प्रत्ययस्वरूपं व्यज्ञायि भवता। अनवधारणात्मकः प्रत्ययः संशयः किं स्विदिति। अवधारणात्मकः प्रत्यय एवमिदमिति निर्णयः। अयं तु संशयात् प्रच्युतः कारणोपपत्तिसामर्थ्यात्। न संशये कारणोपपत्तिरस्ति। निर्णयं चाप्राप्तो विशेषादर्शनात्। विशेषदर्शनात् निर्णयो भवति। न चास्मिन् विशेषदर्शनमस्ति। एतानुमानं तर्क इत्येतदपि प्रत्युक्तं विशेषादर्शनादिति। किं पुनरस्य स्वरूपम्? भवेदित्येष प्रत्यय इत्येतदस्य स्वरूपमिति।[3]''

कुछ एकदेशीय नैयायिक के अनुसार तर्क एक ऐसा अनुमान है जो युक्ति की अपेक्षा रखता है। इनके मत का निराकरण करते हुए वार्त्तिककार कहते हैं कि ये नैयायिक स्वयं भी अनुमान से तर्क का भेद करते हैं, तो पुनः तर्क को वे युक्त्यापेक्ष अनुमान कैसे कहते हैं। युक्ति के तीन लक्षणों का परीक्षा कर वार्त्तिककार अनुमान से तर्क का भेद करते हैं। (1) प्रमाणोपपत्ति अर्थात् प्रमाण का संभव होना युक्ति का लक्षण है, और वह प्रत्यय जो प्रमाणोपपत्ति की अपेक्षा रखता है तर्क कहलाता है। इस प्रकार यहाँ युक्ति और तर्क में केवल नाम मात्र का भेद है। वार्त्तिककार के इस मत को स्पष्ट करते हुए वाचस्पति कहते हैं कि प्रमाणोपपत्ति यहाँ युक्ति का लक्षण कहा गया है और प्रमाणोपपत्ति से जन्मा प्रत्यय ही तर्क कहलाता है। वह तर्क उनके द्वारा अनुमान कहा जाता है और हमारे द्वारा तर्क कहा जाता है। अतः यहाँ नाम मात्र का भेद है। वाचस्पति के शब्दों में- ''युक्तिरिह प्रमाणोपपत्तिः। तज्जन्मा च प्रत्ययस्तर्क एव। स चानुमानमिति त्वयोच्यते। अस्माभिस्तु तर्क इति संज्ञाभेदमात्रमित्यर्थः।[4]''

(2) इस कथन के विरोध में यह कहा जा सकता है कि प्रमाणोपपत्ति अर्थात् प्रमाण का संभव होना युक्ति का लक्षण नहीं है। ये नैयायिक युक्ति की अपेक्षा रखने वाले अनुमान को तर्क कहते हैं, अतः युक्त्यापेक्षा को स्पष्ट करना आवश्यक है। यहाँ यह कहा गया है कि प्रमाणोपपत्ति से अतिरिक्त युक्ति अनिरूपित रहता है और युक्ति अनिरूपित होने से अपेक्षा का सामर्थ्य (अर्थ) वक्तव्य है। युक्ति यहाँ अपेक्षणीय है और युक्ति को अनिरूपित होने से अपेक्षणीय के विना अपेक्षा

---

1. वही, पृ. 264
2. वही, पृ. 264
3. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 133, 1997
4. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 264, 1996

का निरूपण संभव नहीं होता है। इस समस्या के समाधान में यह कहा जा सकता है कि अनुमान अपने विषय के ज्ञान में जो ही कुछ अपेक्षा करता है वह अपेक्षणीय अनुमान की युक्ति है। इस संदर्भ में वाचस्पति का कथन द्रष्टव्य है- ''प्रसंगोपपत्त्यतिरिक्ताया युक्तेरनिरूपणाद् अपेक्षार्थो वक्तव्यः। न ह्यपेक्षणीयमन्तरेणापेक्षा शक्या निरूपयितुमिति भावः। ननु यदेव किञ्चित् स्वविषयाधिगमे अनुमानमपेक्षते सैवापेक्षणीय युक्तिरनुमानस्य भविष्यतीति।[1]'' इस समाधान के विरोध में वार्त्तिककार पूछते हैं कि अनुमान अपने विषय के ज्ञान में क्या अपेक्षा करता है, इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि अनुमान अपने विषय के ज्ञान में इतर प्रमाणों की अपेक्षा रखता है और इतर प्रमाण की अपेक्षा युक्ति कहलाती है। वे कह सकते हैं कि इस प्रकारक युक्ति की अपेक्षा रखने वाला अनुमान तर्क कहलाता है। अनुमान युक्त्यापेक्ष कहा गया है, और युक्ति इतरप्रमाणापेक्ष। इस तरह अनुमान इतर प्रमाणापेक्ष हो जाता है। यहाँ अनुमान इन इतर प्रमाणों से उपकृत होता है। अतः इन उपकार करने वाले प्रमाणों को स्पष्ट करना आवश्यक है। ये इतर प्रमाण प्रत्यक्ष और आगम है। यहाँ प्रश्न उठता है कि अनुमान प्रत्यक्ष और आगम से कैसे उपकृत होता है? और इन उपकार करने वाले प्रमाणों को स्पष्ट करना क्यूँ आवश्यक है? यहाँ दोनों प्रश्न एक दूसरे से सम्बन्धित है। प्रथम प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा जा सकता है कि अनुमान तथा प्रत्यक्ष और आगम का विषय एक होता है, फलतः अनुमान, प्रत्यक्ष और आगम से उपकृत होता है। अनुमान अपने विषय के ज्ञान में इन्हीं इतर प्रमाणों की अपेक्षा रखता है। वाचस्पति उक्त कथन को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि यदि उत्पत्ति में अनुमान प्रत्यक्ष और आगम की अपेक्षा रखता है, युक्ति की अपेक्षा नहीं रखता है, तो सब अनुमान का तथा प्रत्यक्ष और आगम का विषय एक होने से उनमें अव्यभिचार होता है। उस प्रकारक अव्यभिचार भाव के कारण उन प्रमाणों को अपने-अपने वैशिष्ट्य का योग नहीं होता है। वैशिष्ट्य का योग नहीं होने से ही उपकार करने वाले इन प्रमाणों को स्पष्ट करना आवश्यक हो जाता है। वाचस्पति के शब्दों में- ''यद्युत्पत्तौ प्रत्यक्षागमापेक्षमनुमानम् न वक्तव्यं युक्त्यपेक्षमिति, सर्वस्यानुमानस्य तथा भावेनाव्यभिचारेण विशेषणायोगादिति भावः।[2]''

अब अनुमान का तथा प्रत्यक्ष और आगम का एक विषय है और उन प्रमाणों को अपने अपने वैशिष्ट्य का योग नहीं है तो अनुमान प्रत्यक्ष और आगम से कैसे उपकृत होता है तथा तर्क को अनुमान कैसे कहा जा सकता है इस समस्या का निराकरण करते हुए यह कहा गया है कि इस प्रकार भी तर्क अनुमान से भिन्न नहीं होना चाहिये। यह अनुमान का भेद है, और इस प्रकारक अनुमान के भेद का प्रमाण में ही अन्तर्भाव हो जाता है। अतः सूत्रकार को तर्क को वाद में पृथक् रूप से कहने की आवश्यकता नहीं है। इस पक्ष को व्यक्त करते हुए वाचस्पति लिखते हैं कि- ''एवमपि तर्को नार्थान्तरं स्यात्। अनुमानभेदस्य चेदृशस्य प्रमाण एवान्तर्भाव इति भावः।[3]''

1. वही, पृ. 264
2. वही, पृ. 264
3. वही, पृ. 264

इन नैयायिक को उत्तर देते हुए वार्त्तिककार कहते हैं कि प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम का विषय एक हों तो विषय एक होने से तीनों प्रमाणों को एक होना चाहिये, परन्तु वास्तव में ऐसा है नहीं। अवधारण और प्रत्यय दोनों भिन्न होते हैं और दोनों को भिन्न होने से दोनों के दो भिन्न निमित्त होते हैं, जैसे कि प्रत्यक्ष और अनुमान से प्राप्त प्रत्यय के दो भिन्न निमित्त होते हैं। अवधारण का निमित्त प्रमाण और प्रत्यय का निमित्त तर्क होता है, और वे दोनों भिन्न हैं। तर्क को युक्त्यापेक्ष अनुमान नहीं कहा जा सकता है, और वह अनुमान से भिन्न है। यही कारण है कि सूत्रकार तर्क को प्रमाण के पश्चात् स्वतंत्र रूप से रखते हैं। वार्त्तिककार उक्त कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''यैरप्यनुमानं युक्त्यपेक्षं तर्क इत्युच्यते, तैरप्यनुमानात् तर्कभेदः स्वयमेवोक्तः। युक्तिः प्रमाणोपपत्तिः। तामपेक्ष्यमाणो यः प्रत्ययः स तर्क इति केवलं संज्ञाभेदमात्रम्। अथ न प्रमाणोपपत्तिर्युक्तिः, अनुमानं युक्त्यपेक्षमित्यपेक्षा सामर्थ्यं वक्तव्यम्। स्वविषयाधिगमे चानुमानं किमपेक्षते? अथेतर प्रमाणापेक्षा युक्तिरित्युच्यते? एवमप्यनुग्रहार्थो वक्तव्यः। कथं प्रत्यक्षागमाभ्यामनुमानमनुगृह्यत इति। अथानुमानस्य प्रत्यक्षागमैकविषयत्वम् तत्रपि कः तर्कः? त्रीण्येतानि प्रमाणान्येकविषयतया प्रतिसंहितानीति भवेत्, अवधारण प्रत्ययौ भिन्ननिमित्तौ विशेषवत्त्वात् प्रत्यक्षानुमान प्रत्ययवत्।[61]''

ये नैयायिक कह सकते हैं कि जिस प्रकार अनुमान लिंग और लिंगि (पक्ष) के सम्बन्ध की स्मृति की अपेक्षा से होता है उसी के तुल्य तर्क लिंग और लिंगि (पक्ष) के सम्बन्ध की अपेक्षा से होता है। पफफलतः तर्क अनुमान है। वाचस्पति इनके मत को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि विपर्यय नामक अनिष्ट प्रसंग व्यतिरेकि लिंग होता है। जैसे– 'यदि आत्मा उत्पत्तिमान् हो तो संसार और अपवर्ग नहीं होना चाहिये नामक अनुमान में 'उत्पत्तिमान्' एक व्यतिरेकि-लिंग है। इस अनुमान में उस लिंग का तथा आत्मा नामक लिंगि के बीच का सम्बन्ध का ग्रहण नहीं होता है। वह अगृहीत सम्बन्ध लिंगि में प्रवर्त नहीं होता है। पुनः 'जीवित शरीर आत्मा के विना नहीं होता है, यदि हो तो प्राणादिमान नहीं हो' जीवित शरीर और प्राणादिमान के सम्बन्ध की स्मृति की अपेक्षा से होता है। इस प्रकार ये नैयायिक कहते हैं कि अनुमान के तुल्य तर्क लिंग और लिंगि के सम्बन्ध की स्मृति की अपेक्षा से तथा जीवित शरीर को अप्राणादिमान होने की समस्या से होता है। इसीलिये तर्क अनुमान ही है। इन नैयायिक के मत को वाचस्पति निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''विपर्ययोऽनिष्टप्रसंगो व्यतिरेकि लिंगम्। तच्चागृहीतसम्बन्धं लिंगिनि न प्रवर्तत इति लिंगलिंगि-सम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वादप्राणादिमत्त्वप्रसंगादितिवदनुमानमेवेत्यर्थः।[62]''

इन नैयायिक को उत्तर देते हुए वार्त्तिककार कहते हैं कि इन्हें तर्क के स्वरूप का ज्ञान नहीं होने से वे तर्क को अनुमान कहते हैं। वार्त्तिककार के अनुसार तर्क में लिंग और लिंगि दोनों

---

1. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 134, 1997
2. न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका, वाचस्पति मिश्र, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली. पृ. 265, 1996

को अज्ञात होने से तर्क लिंग और लिंगि के सम्बन्ध की स्मृति की अपेक्षा से नहीं होता है। जहाँ धर्मी (लिंगि) और साधन-धर्म (लिंग) दोनों ज्ञात होते हैं वहाँ अनुमान होता है। जहाँ पुनः धर्मी मात्र का ज्ञान होता है, लिंग का ज्ञान नहीं होता है, वह तर्क का विषय होता है। इसीलिये यह कहना कि तर्क लिंग और लिंगि के सम्बन्ध की स्मृति की अपेक्षा से होता है अनुचित है। वाचस्पति इसकी व्याख्या करते हुए कहते हैं कि जीवित शरीर नामक धर्मी में प्राणादिमान् नामक साधन-धर्म के दर्शन से आत्मा का अनुमान युक्त है। परन्तु ''यदि आत्मा उत्पत्तिमान् हो तो संसार और अपवर्ग की उपपत्ति न हो' नामक तर्क में आत्मा नामक धर्मी में उत्पत्ति साधन-धर्म है, जिसके दर्शन से संस्कार के उद्‌बोध होने में लिंग और लिंगि के सम्बन्ध की स्मृति नहीं होनी चाहिये। अतः तर्क लिंग और लिंगि के सम्बन्ध की स्मृति की अपेक्षा से नहीं होता है। वाचस्पति के शब्दों में- ''युक्तं व्यतिरेकिणि जीवच्छरीरे धर्मिणि प्राणादिमत्त्वस्य साधनधर्मस्य दर्शनात्, न तु यद्युत्पत्तिमान् आत्मा अभविष्यत् संसारापवर्गावुपपत्स्येतामित्यत्रत्मनि धर्मिणि साधन धर्म उत्पत्तिरस्ति यद्‌दर्शनतः संस्कारोद्‌बोधे सति लिंगलिंगिसम्बन्धस्मृतिर्भवेदिति।[1]''

वार्त्तिककार अनुमान और तर्क में भेद करते हुए कहते हैं कि अनुमान धर्मीगत धर्म की उपलब्धि से होता है अर्थात् धर्मी में विद्यमान धर्म की उपलब्धि से होता है, परन्तु तर्क तो अन्य में विद्यमान धर्म के दर्शन से भी हो जाता है। जैसे- ''इस देश में पुरुष होना चाहिये, क्योंकि यहाँ अश्व वह रहे हैं। अश्वों का वहना इस पुरुष से होना चाहिये।'' अश्वों का वहना पुरुष का धर्म नहीं है। अन्य में विद्यमान धर्म की उपपत्ति से प्राप्त ऊह स्थाणु (ठूंठ) मात्र का व्यवच्छेद करता है और इससे जानते हैं कि इस देश में पुरुष होना चाहिये। इस प्रकार वार्त्तिककार यह सिद्ध करते हैं कि तर्क अनुमान से भिन्न है। वाचस्पति व्याख्या करते हुए कहते हैं कि तर्क में प्रयुक्त हेतु (प्रसंग हेतु) साध्य-धर्मी में केवल असिद्ध ही नहीं होता, अपितु अन्य में विद्यमान होता है। परन्तु अनुमान अन्य धर्मी में ज्ञात धर्म से नहीं होता है। इसीलिये अनुमान से तर्क का स्पष्ट भेद है। वाचस्पति की यह व्याख्या उनके शब्दों से स्पष्ट है- ''न केवलं प्रसंगसाधनं साध्यधर्मिण्यसिद्धम्, अपि त्वन्यगतमेव प्रसंगहेतुः। न त्वनुमानमन्यगताद् धर्मात् प्रवर्तते, तस्मादनुमानादस्य स्फुटो भेद इति।[2]''

वार्त्तिककार के अनुसार तर्क प्रमाणों को संपोषित करता है, इसीलिये सूत्रकार वाद में प्रमाणों के साथ तर्क का उल्लेख पृथक् रूप से करते हैं। तर्क विषय का परिच्छेद नहीं करता है अर्थात् वह विषय का यथार्थ निर्धारण नहीं करता है। वह अपरिच्छेदक है। अपने अपरिच्छेदकत्व के फलस्वरूप तर्क प्रमाण नहीं है। वार्त्तिककार अपने कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं- ''अनुमानं तर्कः लिंगलिंगिसम्बन्धस्मृत्यपेक्षत्वात् अनुमानवदिति। न, तर्कस्वरूपानवबोधात्। नैव लिंगलिंगिसंबन्धस्मृत्यपेक्षस्तर्कः। कथमिति? द्वयस्यानधिगतेः। यत्र खलु द्वयमधिगम्यते धर्मी साधनधर्मश्च,

---

63. वही, पृ. 265
64. वही, पृ. 265

तत्रानुमानं प्रवर्तते। यत्र पुनर्धर्मिमात्रधिगतिः, न लिंगाधिगतिरस्ति स तर्कविषयः। तस्मात् लिंगलिंगिसंबन्ध-स्मृत्यपेक्षत्वमयुक्तम्। अनुमानं च धर्मिगतधर्मोपलब्ध्या प्रवर्तते न पुनस्तर्कः। तर्कस्त्वन्यगतधर्मदर्शनेनापि प्रवर्तते, यथा भवितव्यमनेन पुरुषेण, यथा अस्मिन् देशे अश्वा वाह्यन्त इति अश्ववाहनं न पुरुषधर्मः। सोऽयमन्यगतधर्मोपपत्त्या स्थाणुव्यवच्छेदमात्रमूह इति। सोऽयं तर्कः प्रमाणनि संधत्त इति प्रमाणसहितो वादेऽपदिष्टः, न पुनरयं प्रमाणमपरिच्छेदकत्वादिति।[1]''

अभी तक प्रस्तुत तर्क विषयक चर्चा न्यायचतुर्ग्रंथिका पर आधारित था। उदयनाचार्य के तर्क विषयक मत को पूर्णता में समझने के लिये उनकी न्यायकुसुमाञ्जलिः में प्रस्तुत तर्क विषयक चर्चा का उल्लेख आवश्यक है। इस ग्रंथ में तर्क की चर्चा व्याप्ति-ग्रह में शंका-निवारक के रूप में किया गया है। उदयनाचार्य के इस मत का खंडन श्रीहर्ष अपने खंडनखंडखाद्यम् में करते हैं। आगे जाकर गंगेशोपाध्याय श्रीहर्ष के मत को खंडित कर उदयनाचार्य के मत को पुनः स्थापित करते हैं। न्यायकुसुमाञ्जलिः का प्रभाव परवर्त्ती नैयायिकों पर स्पष्ट रूप से देखने को मिलता है। न्यायकुसुमाञ्जलिः के तृतीय स्तवक की सातवीं कारिका में उदयनाचार्य कहते हैं कि व्याप्ति-ग्रह के क्रम में अतीन्द्रिय उपाधियों की शंका यदि है तो अनुमान-प्रमाण निश्चित रूप से मानना होगा और यदि ये शंकायें नहीं है तो अनुमान सुतराम् है ही अर्थात अनुमान को प्रमाण मानने में कोई बाधा नहीं होनी चाहिये। व्याघात की आशंका की सीमा वहीं तक जाती है जहाँ तक प्रवृत्त्यादि की अनुपपत्तियाँ उपस्थित न हो। वही आशंका की जाती है जिस आशंक्यमान में स्व-क्रिया का व्याघात नहीं होता है। जिस आशंक्यमान में स्वक्रिया का व्याघात हो जाता है वहाँ शंका नहीं करनी चाहिये। तर्क के द्वारा ही व्यभिचार की शंका का निरास किया जाता है। उदयनाचार्य के शब्दों में-

शंका चेदनुमास्त्येव न चेच्छंका ततस्तराम्।
व्याघातावधिराशंका तर्कः शंकाऽवधिर्मतः।।[2]

कुछ लोग हेतु के व्यभिचारित्व को स्थापित कर अनुमान प्रमाण को अस्वीकार करते हैं। उनका कहना है कि सद् हेतु को किसी भी देश और काल में व्यभिचरित नहीं होना चाहिये। व्यभिचरित होने से वह हेतु सद् हेतु नहीं कहा जा सकता है। चूँकि देश और काल अनन्त होते हैं, अतः इस संभावना को नकारा नहीं जा सकता कि किसी भी अन्य देश और काल में हेतु का व्यभिचार न हो। सभी देश और कालों का प्रत्यक्ष नहीं होता है, अतः उन अप्रत्यक्ष देश और कालों में व्यभिचार की संभावना बनी रहती है। इसका प्रतिरोध नहीं हो सकता कि किसी भी देश और काल में धूम विना वह्नि का न हो। अतः हेतु में व्यभिचार की शंका होने से अनुमान संभव नहीं है। उदयनाचार्य कहते हैं कि इस प्रकार से हेतु के व्यभिचारित्व को स्थापित कर अनुमान प्रमाण

---

1. न्यायभाष्यवार्त्तिकम्, उद्योतकर, अनन्तलाल ठक्कुर (संपा.), भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली, पृ. 134, 1997
2. न्यायकुसुमोजलिः, उदयनाचार्य, दुर्गाधर झा (संपा. और व्याख्याकार), वाराणसेय संस्कृतविश्वविद्यालयः, वाराणसी, पृ. 307, 1973

को अस्वीकार नहीं किया जा सकता है। कालान्तर में व्यभिचार की आशंका भावी काल का आकलन करके ही करनी चाहिये। और वह आकलन अनुमान को अवधारित कर होना चाहिये, किसी अन्य को अवधारित कर नहीं। अनुमान प्रमाण को छोड़कर और किसी भी प्रमाण से यह आकलन संभव नहीं है। उदयनाचार्य के अनुसार भावी मुहूर्त, अहोरात्र, पक्ष, मास और संवत्सरादि अनुमेय ही होते हैं। उनका आकलन अनुमान प्रमाण को माने विना नहीं हो सकता है क्योंकि वे प्रत्यक्ष प्रमाण से जानने योग्य नहीं है। जिस भावी देश और काल के संदर्भ में हेतुओं में व्यभिचार की आशंका का प्रश्न उठाया गया है, वे भावी देश और काल प्रत्यक्ष प्रमाण से जानने योग्य नहीं हैं, अतः जो केवल प्रत्यक्ष को प्रमाण मानते हैं वे भावी देश और काल के संदर्भ में हेतुओं में व्यभिचार की आशंका का प्रश्न नहीं उठा सकते। उनके अनुसार भावी देश और काल अलीक हैं। भावी देश और काल के संदर्भ में हेतुओं में व्यभिचार की आशंका का प्रश्न उठाने के लिये उन्हें अनुमान प्रमाण को मानना ही होगा। अतः यदि व्यभिचार की शंका है, तो अनुमान प्रमाण अवश्य है। स्मरण के आधार पर भी हेतुओं में भावी देश और काल में व्यभिचार की आशंका का प्रश्न नहीं उठाना चाहिये। भावी देश और काल में जिस हेतु की कल्पना करते है वह हेतु अनवगत होता है और अनवगत का स्मरण नहीं होता है क्योंकि स्मरण पूर्वानुभव से उत्पन्न होता है। भावी देश और काल में अनवगत हेतु अनाशंकनीय होते हैं, फलतः उनको अनाशंकनीय होने से स्मरण के आधार पर हेतुओं में व्यभिचार की आशंका नहीं की जा सकती है। अतः अनवगत में या अनाकलन में किसी आधार पर व्यभिचार की शंका नहीं करनी चाहिये। अतः अनुमान प्रमाण स्वीकार है। उदयनाचार्य के शब्दों में– ''कालान्तरे कदाचिद्व्यभिचरिष्यतीति कालं भाविनमाकलय्य शंक्येत। तदाकलनञ्च नानुमानमवधीर्य कस्यचित्। मुहूर्तयामाऽहोरात्रपक्षमासर्त्वयन संवत्सरादयो हि भाविनो भवन्मुहूर्ताद्यनुमेया एव। अनवगतेषु स्मरणस्याप्यनाशंकनीयत्वात्। अनाकलने वा कथमाश्रित्य व्यभिचारः शक्येत्? तथा च सुतरामनुमानस्वीकारः। एवञ्च देशान्तरेऽपि वक्तव्यम्।[1]''

पूर्व पक्ष अनुमान स्वीकार करते हैं, परन्तु मैत्री भाव से पूछते हैं कि आशंका का निवारण कैसे होता है? उदयनाचार्य कहते हैं कि यावत् आशंका होती है तावत् तर्क भी चलता रहता है। वर्तमान तर्क से ही उपाधि-कोटि में या उस पर आश्रित व्यभिचार की कोटि में अनिष्ट की उपलब्धि की इच्छा समाप्त किया जाता है। तर्क द्वारा प्रमाता को जब विपक्ष की इच्छा विच्छिन्न (समाप्त) हो जाती है, वह प्रमाता भूयोदर्शन से उपलब्ध लिंग और साध्य के साहचर्य को निर्धारित कर उसे लिंग के रूप में स्थापित करता है और स्थापित उस करण नाम लिंग से अनुमान नामक क्रिया की परिनिष्पत्ति होती है। अतः अनुमान नामक प्रमाण निर्विघ्न रूप से प्राप्त होता है और वह अनुपपन्न नहीं है। उदयनाचार्य अपने उक्त कथन को निम्न शब्दों में व्यक्त करते हैं– ''स्वीकृत-मनुमानम्, सुहृद्भावेन पृच्छामः कथमाशंका निवर्तनीया इति चेत्। न यावदाशंकं तर्कप्रवृत्तेः। तेन हि वर्तमानेनोपाधिकटौ तदायत्तव्यभिचारकोटौ वाऽनिष्टमुपनयतेच्छा विच्छिद्यते। विच्छिन्नविपक्षेच्छश्च प्रमाता भूयोदर्शनोपलब्धसाहचर्यं लिंगमनाकुलोऽधितिष्ठति, अधिष्ठिताच्च करणात् क्रियापरिनिष्पत्तिरिति

1. वही, पृ. 308

किमनुपपन्नम्[1]?

पूर्व पक्ष का कहना है कि जिस तर्क से व्याप्ति सम्बन्ध की स्थापना में शंकाओं का निवारण किया जाता है, वह तर्क स्वयं भी अविनाभाव संबन्ध की अपेक्षा करके ही प्रवर्त होता है। अतः इस अविनाभाव सम्बन्ध की स्थापना में भी वे शंकायें उपस्थित होती है। पूर्व पक्ष के अनुसार इस शंका का पुनः तर्क से निराकरण होना चाहिये। पूर्व पक्ष के मत को स्पष्ट करने के लियू 'धूम यदि वह्निव्यभिचारी हों तो वह्निजन्य न हों' दृष्टान्त के रूप में लेना चाहिये। इस दृष्टान्त में धूम में वह्निव्यभिचारित्व के द्वारा धूम में वह्निजन्यत्वाभाव की आपत्ति उठायी जाती है। प्रस्तुत उदाहरण में 'वह्निजन्यत्वाभाव' आपाद्य और 'वह्निव्यभिचारित्व' आपादक है। यह आपत्ति तभी संभव है यदि आपादक और आपाद्य नियत सामानाधिकरण्य हों अर्थात् दोनों में अविनाभाव हों। यदि आपादक और आपाद्य का अविनाभाव न मानें तो यह कहा जा सकता है कि धूम वह्निव्यभिचारी होने पर भी वह्निजन्य हो सकता है। इस स्थिति में अनिष्टापत्ति रूप तर्क संभव नहीं होगा। इस तरह तर्क अविनाभाव की अपेक्षा रखता है। पुनः इस अविनाभाव में उपजित शंकाओं को निरस्त करने के लिये दूसरा तर्क, दूसरे के लिये तीसरा, और इस प्रकार तर्कों की एक शृंखला चलती है जिससे अनवस्था दोष आ जाता है। पूर्व पक्ष को व्यक्त करते हुये उदयनाचार्य लिखते हैं- ''ननु तर्कोऽप्यविनाभावमपेक्ष्य प्रवर्तते, ततोऽनवस्था भवितव्यम्।[2]''

उदयनाचार्य के अनुसार अनवस्था दोष का आरोप उचित नहीं है क्योंकि शंका से अपादित व्याघात की अपनी सीमा होती है। उस सीमा से परे शंका करना उचित नहीं है। सीमा से परे शंका करने से अपने ही क्रिया का व्याघात हो जाता है। जहाँ अपनी क्रिया का व्याघात का दोष अवतरित नहीं होता है वहीं आशंका की जाती है। यही लोक-मर्यादा है। यदि धूम में वह्निजन्यत्व की शंका सीमा से परे हो तो धूम के लिये वह्नि लाने की प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये। और यदि ऐसी प्रवृत्ति होती है तो स्व-क्रिया का व्याघात होता है। अत एव वही शंका किया जाता है, जिस अशंक्यमान में स्व-क्रिया के व्याघात नामक दोष का अवतरण नहीं होता है। सीमा से परे शंका करने से हेतु के फल का भाव नहीं होगा अर्थात् कारण-कार्य का भाव ही नहीं होगा। इस स्थिति में हम शंका करने के लिये भी सक्षम नहीं होते हैं। कारण-कार्य भाव में शंका हो तो शंका ही संभव नहीं है क्योंकि शंका भी विना कारण के नहीं होता है। सीमा से परे शंका करने से कारण-कार्य भाव नहीं होगा, और कारण-कार्य भाव नहीं होने में शंका उसी भाँति नहीं होनी चाहिये जिस भाँति 'कार्यकारणभावभंग' रूप हेतु से 'सर्व मिथ्या' रूप कार्य नहीं होना चाहिये। अतः तर्क को व्यभिचार-शंका का निवारक होने में तर्क में अनवस्था दोष नहीं होता है। उदयनाचार्य के अनुसार- ''न शंकाया व्याघातावधित्वात्। तदेव ह्याशंक्यते, यस्मिन्नाशंक्यमाने स्वक्रियाव्याघातादयो दोषा

1. वही, पृ.309
2. वही, पृ. 310

नावतरन्तीति लोकमार्यादा। न हि हेतुफलभावो न भविष्यतीति शंकितुमपि शक्यते। तथा सति शंकैव न स्यात्, सर्व मिथ्या भविष्यतीत्यादिवत्।[1]"

पूर्व पक्ष के अनुसार व्यभिचार शंका की निवृत्ति उस प्रकार से मान भी लें तथापि अतीन्द्रियोपाधि के निषेध में क्या प्रमाण है? इस प्रश्न के उत्तर में उदयनाचार्य कहते हैं कि अतीन्द्रियोपाधि के निषेध में कोई प्रमाण नहीं होता है क्योंकि प्रमाण से सिद्ध पदार्थ के अभाव में प्रमाण अन्वेषणीय होता है, परन्तु कोई अतीन्द्रियोपाधि प्रमाण से सिद्ध नहीं होता है, अतः उसके अभाव में प्रमाण अन्वेषणीय नहीं है। उदाहरण स्वरूप गगनकुसुम प्रमाण से सिद्ध नहीं है और न ही उसके अभाव में कोई प्रमाण है। उदयनाचार्य के अनुसार हेतु और साध्य के सामानाधिकरण्य में यही अन्वेषणीय है कि उस सामानाधिकरण्य का मूल हेतु और साध्य स्वयं है वा कोई अन्य। अर्थात् साहचर्य में हम अन्य निबन्धन मात्र की शंका करते हैं। अन्य निबन्धन की शंका ही उपाधि-शंका कहलाती है। जैसे कि धूम और वह्नि के सामानाधिकरण्य में यही अन्वेषणीय है कि दोनों के साहचर्य का मूल धूम और वह्नि स्वयं हैं वा आर्द्रेन्धन संयोग। यहाँ यही अन्वेषणीय है कि दोनों के सामानाधिकरण्य का मूल कोई अन्य तो नहीं है। यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि धूमवान् पर्वत क्या वह्नि से रहित हो सकता है ? यह विपक्ष की जिज्ञासा कहलाती है, और इस विपक्ष की जिज्ञासा के फलस्वरूप धूम और वह्नि की व्याप्ति का निर्णय नहीं हो पाता है। विपक्ष की जिज्ञासा निबन्धनान्तर की शंका का फल है। शंका फलतः (विपक्ष की जिज्ञासा) और स्वरूपतः नष्ट होना चाहिये। निबन्धनान्तर की शंका और विपक्ष की जिज्ञासा दोनों का ही विनाश अपेक्षित है। विपक्ष की जिज्ञासा को तर्क से आहत कर विनष्ट करते हैं। व्याप्ति निश्चय में किसी बाधा को नहीं होने से अनुमिति हो जाती हैं। अनुमान की प्रवृत्ति में शंका स्वरूपतः (निबन्धनान्तर की शंका) भी नष्ट हो जाती है। अतः कहे गये सभी कथन युक्त है। उदयनाचार्य के शब्दों में-तथापि अतीन्द्रियोपाधिनिषेधे किं प्रमाणमित्युच्यतामिति चेत्, न वै कश्चिदतीन्द्रियोपाधिः प्रमाणसिद्धोऽस्ति, यस्याभावे प्रमाणमन्वेषणीयम्। केवलं साहचर्ये निबन्धनान्तरमात्रं शंक्यते। ततः शंकैव फलतः स्वरूपतश्च निवर्तनीया। तत्र फलमस्याविपक्षस्यापि जिज्ञासा तर्कादाहत्य निवर्तते। ततोऽनुमानप्रवृत्तौ शंकास्वरूपमपीति सर्व सुस्थम्।"[2]

सूत्रकार तर्क को न्याय : अनुमान- के अंग के रूप में व्युत्पादित करते हैं तथा उसे सोलह पदार्थों में गणना करते हैं। इसका उल्लेख 'अवयव ' के पश्चात् किया गया है, अतः तर्क को अनुमान का अंग कहा गया है। सूत्रकार के इस अभिमत से स्पष्ट है कि तर्क आगम का विरोधी नही है। तर्क को अनुमान का अंग न माने और उसे आगम का विरोधी मानें तो सूत्रकार द्वारा तर्क को सोलह पदार्थो में से एक कहना तथा उसका लक्षण करना व्यर्थ हो जाता है। उदयनाचार्य अपने मंतव्य को संक्षेप में प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि जो तर्क व्याप्ति- विरोधी व्यभिचार की शंका की निवृत्ति के लिये सक्षम है वह अनुकूल तर्क है और जिस हेतु में वह विद्यमान होता है वह हेतु 'प्रयोजक' कहलाता है। पुनः जिस हेतु में अनुकूल तर्क नहीं होता है वह 'अप्रयोजक' कहलाता

1. वही, पृ. 311
2. वही, पृ. 312-13

है। अप्रयोजक हेतु शंकितोपाधि और निश्चितोपाधि के भेद से दो प्रकारक होते हैं। अन्त में उदयनाचार्य कहते हैं कि यावत् सौ अंशों में से एक अंश से भी अव्यतिरेकित्व शंकाग्रस्त है, तावत् हेतु को साध्य का ज्ञापन होने का सामर्य्य नहीं होता है। अतः व्याप्ति में शंका का समावेश उसके शतांश में भी नही होना चाहिये। यहाँ न्यायकुसुमाञ्जलिः की पंक्ति द्रष्टव्य है-न चैतदनागमम्, न्यायांगतया तर्क व्युत्पादयतः सूत्रकारस्याभिमतत्वात्। अन्यथा तद्व्युत्पादनवैयर्थ्यात्। तदयं संक्षेपः - यत्रनुकूलतर्को नास्ति सोऽप्रयोजकः। स च द्विविधः शंकितोपाधिर्निश्चितोपाधिश्च। यत्रेदमुच्यतेया-वच्चाव्यतिरेकित्वं शतांशेनापि शंक्यते! विपक्षस्य कुतस्तावद्धेतोर्गमनिकाबलम्।''[1]

लेख के इस खण्ड में गौतम का न्यायसूत्र, वात्स्यायन का भाष्यम् उद्योतकर का वार्त्तिकम्, वाचस्पति की तात्पर्य टीका एवं उदयनाचार्य की परिशुद्धिः के आलोक में तर्क विषयक मतों का उल्लेख किया गया है। उदयनाचार्य के मत को पूर्णरूप से प्रस्तुत करने के लिये न्यायकुसुमाञ्जलिः का भी संदर्भ ग्रहण किया गया है। लेख के अग्रिम खण्ड में भासर्वज्ञ का न्यायभूषणम् तथा श्रीवल्लभाचार्य की न्यायलीलावती के सन्दर्भ में तर्क की चर्चा की जायेगी।

---

1. वही, पृ. 314

उत्तरसीताचरितम् में अभिव्यक्त स्त्री-सशक्तीकरण

डॉ. कमलेश रानी

संस्कृत-साहित्य में महाकाव्य की परम्परा अति प्राचीन है। आदिकवि के रामायण महाकाव्य से महाकाव्य लेखन की परम्परा को विद्वानों ने स्वीकृति प्रदान की है। इस परम्परा के आरम्भ से लेकर वर्तमान समय तक रचे जाने वाले समस्त महाकाव्यों में कवियों ने स्त्रियों के सशक्त चरित्र पर विशेष बल दिया है। वेद, उपनिषद्, रामायण, महाभारतादि सब ग्रन्थों तथा स्मृतियों आदि में भी स्त्री को पुरुष के समान अधिकारिणी बतलाया गया है। तथापि समाज में प्राचीन काल से ही स्त्री पर विभिन्न प्रकार के अत्याचार होते रहें हैं। इन्हीं अनेक बिन्दुओं को रेखांकित करते हुए प्रारम्भ से लेकर अब तक के रचित महाकाव्यों में कवियों ने स्त्री जीवन के आदर्श एवं उनकी विपरीत परिस्थितियों को उपस्थापित करने का अविस्मरणीय प्रयास किया है।

महाकाव्यों की ही भाँति संस्कृत रचनाकारों ने नाटक, खण्डकाव्य तथा संस्कृत की अन्य विधा में रची गयी रचनाओं में भी स्त्री सशक्तीकरण के सन्दर्भों को उजागृत किया है। सन् 1854 ई. में ईश्वरचन्द्र विद्यासागर ने **विधवा-विवाह** पर संस्कृत में एक पुस्तक को प्रकाशित करवाकर प्रस्तुत सन्दर्भ का व्यापक प्रचार-प्रसार करवाया।[1] 19वीं शदी में बंगाल में राजाराम मोहन राय तथा ईश्वरचन्द्र विद्यासागर ने इस विषय पर यथा सामर्थ्य प्रयास किया तथा इस विषय को लेकर सजग रहने वालों का नेतृत्व भी किया।[2] सन् 1854 ई. में ही रामनारायण तर्करत्न ने **कुलीनसर्वस्व** नाटक की रचना की, जिसमें उन्होंने स्त्रियों की दुर्दशा का मार्मिक चित्रण प्रस्तुत किया।[3] सन् 1860 ई. में श्यामचरण ने **बाल-विवाह** पर **बालोद्वाह** नामक नाटक की रचना की।[4] सन् 1857 ई. में बिहारीलाल नन्दी ने **विधवा-परिणयोत्सव** नामक कृति में **विधवा-विवाह** का प्रबल समर्थन किया। इस प्रकार इस काल की अनेक संस्कृत की पत्र-पत्रिकाओं में नारी-शिक्षा, विधवा-विवाह, बाल-विवाह तथा स्त्रियों की अन्य अनेक दशाओं पर अपने-अपने विचारों को कवियों ने प्रकाशित करने पर बल दिया।[5]

इसी क्रम में आधुनिक आचार्यों ने भी अपने महाकाव्यों में स्त्रियों की दशा पर जनमानस का ध्यान विशेष रूप से आकर्षित किया है। डॉ. हरिनारायण दीक्षित ने अपने भीष्मचरितम् नामक महाकाव्य में स्त्री-पुरुष को समान मानते हुए, शिक्षा का अधिकार दोनों को समान रूप से प्राप्त हो, इस बात को इन शब्दों में व्यक्त किया है-

1. संस्कृत काव्य की अर्वाचीन परम्परा- केशवराव मुसलगांवकर एवं संस्कृत साहित्य: 20वीं शताब्दी- राधावल्लभ त्रिपाठी
2. वही
3. वही
4. वही
5. वही

सुपाठनीयाः सुतवत्सुता अपि भेदो विधेयो नच तत्र कश्चन।
गार्हस्थ्ययानस्य कृते ह्युभाविमावावश्यकौ स्तो रथचक्रसन्निभौ।।[1]

प्रस्तुत पद्य में कवि ने पुत्र-पुत्री को समान मानते हुए समाज के प्रत्येक वर्ग को सन्देश दिया है कि माता-पिता का परम उद्देश्य है कि वह अपने बेटे और बेटी को समान रूप से शिक्षा-दीक्षा प्रदान करवावें। प्रस्तुत महाकाव्य के 18वें सर्ग में ही डॉ. दीक्षित ने दहेज प्रथा पर भी विशेष ध्यान देते हुए बतलाया है कि दहेज एक सामाजिक कुरीति है। समाज के प्रत्येक सदस्य को इसका विरोध करना चाहिए, जिससे एक सभ्य समाज का निर्माण हो सके-

पिता च पुत्रस्य विवाहकर्मणि काङ्क्षेद वधूपक्षजनान्न यौतुकम्।
न कल्यवर्तस्य धनस्य लब्धये विमानयेत्सज्जनतां च सद्गुणान्।।[2]

इसी प्रकार अनेक आधुनिक महाकाव्य स्त्री-चरित्र प्रधानात्मक रचे गये हैं, जिनमें स्त्रियों के उज्ज्वल चरित्र और उनके कर्म गौरव को कवियों ने प्रतिष्ठित किया है तथा उन पर समाज के कुछ वर्ग, जिनकी संकुचित बुद्धि अब भी स्त्रियों की अवहेलना करती है; उसका निराकरण प्रस्तुत किया है। जो महाकाव्य स्त्री चरित्र प्रधानात्मक हैं, उनमें से कुछ विशेष इस प्रकार हैं- **उर्मिलीय महाकाव्य** -इसके प्रणेता श्री दिनेश चन्द्र हैं। प्रस्तुत महाकाव्य में उपेक्षित उर्मिला (जो लक्ष्मण की पत्नी थी) के त्याग एवं कर्तव्य परायणता का उपदेश दिया गया है। इसी प्रकार - **सती-परिणय (चन्द्रकान्त तर्कालंकार), गौरी कल्याणम् (गोविन्द नाथ), सौलोचनीयम् (श्री विष्णुदत्त शुक्ल वियोगी), अहल्याचरित (सखाराम शास्त्री), विध्यवासिनीविजयम् (त्र्यम्बक शेवडे), श्रीराधाचरित (आचार्य कालिकाप्रसाद शुक्ल), सीतास्वयम्वर (नागराज), जानकी जीवन (प्रो. राजेन्द्र मिश्र), पारिजातहरण (पं. उमापति शर्मा द्विवदी कविपति)** इत्यादि महाकाव्य स्त्री-चरित्र प्रधान हैं। इन समस्त आधुनिक महाकाव्यों में नारी जीवन की महत्ता तथा उसकी कर्तव्य परायणताओं का रचनाकारों ने सचित्र वर्णन किया है।

इसी परम्परा में कालिदास संस्थान से प्रकाशित प्रो. रेवाप्रसाद द्विवदी विरचित उत्तरसीताचरितम् महाकाव्य है, जिसमें सीता के उदात्त एवं कर्तव्यनिष्ठ चरित्र को कवि ने बड़ी मार्मिकता के साथ उपस्थापित किया है। 10 सर्गों में निबद्ध प्रस्तुत महाकाव्य में कवि ने अनेक स्थलों पर नायिका सीता के माध्यम से समाज में व्याप्त अनेक प्रकार की कुरीतियों तथा समाज में नारी (चैतन्य) उत्थानादि को चित्रित किया है।

प्रस्तुत महाकाव्य के प्रथम सर्ग के 16वें पद्य में कवि ने सीता के माध्यम से समाज की प्रत्येक नारी को दृढ़ निश्चयी होने का जो सन्देश दिया है, वह अत्यन्त ही श्लाघनीय है। कवि कह रहा है कि-

सुते! विधौ वामविधायिनी व्रतं सुताय मे स्निग्धमना न याऽत्यजः।
पतिव्रतानामभिरक्षितत्रपा त्वमेव वन्द्याऽसि ममैव साधुना।।[3]

---

1. भीष्मचरितम्-18
2. वही
3. उत्तरसीताचरितम्-1/16

अर्थात्- कौशल्या, सीता से कहती हैं कि बेटी सीता! दैव (भाग्य) के प्रतिकूल होने पर भी जो तुमने अपने स्नेहपूर्ण चित्त के द्वारा दृढ़व्रत धारण करके मेरे पुत्र राम का साथ नहीं छोड़ा तथा अपने पातिव्रत्य का पालन किया। इसलिए मुझ सास (कौशल्या) के लिए तुम मेरे पुत्रों राम और लक्ष्मण से भी अत्यन्त वन्दनीया हो। इस प्रकार कवि ने इस पद्य में वर्तमान समय में भी प्रत्येक स्त्री को अपने कर्तव्य-वचन से विमुख न होने का सन्देश दिया है। परन्तु वर्तमान में स्त्रियों में इन सब बातों का अभाव देखा जा सकता है, जो भारतीय सभ्यता और संस्कृति के पतन का प्रमुख कारण है। अतः प्रत्येक अध्यवसायियों से तो कम से कम यह उम्मीद की जानी चाहिए कि जो जीवन के मानवीय मूल्य हैं, हमारे कर्तव्य हैं, हम उनसे विमुख न होवें।

स्त्री गौरव को रेखांकित करते हुए कवि इसी सर्ग के निम्न पद्य में कहता है कि-

त्वयापि पुत्रि प्रथितामिमां सृतिं विहातुमुत्प्रेरितयापि रक्षिता।
चरित्रमुद्रा यदियं गरीयसी ततोऽसि रामादपि लक्ष्मणादपि॥[1]

अर्थात्- हे पुत्री सीता! तुम्हे तथा तुम्हारे व्रत को तोड़ने के लिए, अन्य जनों (रावणादि) द्वारा बलपूर्वक प्रेरित किये जाने पर भी, तुमने जो अपने व्रत को नहीं तोड़ा तथा अपने चरित्र की रक्षा (रावण से) की। इस कारण हे सीता! तुम मेरे लिए मेरे पुत्र राम और लक्ष्मण से भी बढ़कर हो। इस प्रकार प्रस्तुत पद्य में कवि ने सीता के सच्चरित्र के माध्यम से हमारा ध्यान उन स्त्रियों की ओर केन्द्रित किया है, जो विषम या विपरीत परिस्थितियों में भी अपनी अस्मिता की रक्षा सीता माता के समान ही करती है और ऐसा करते हुए चाहे उनके प्राण ही क्यों न चले जाए। आज भी समाज में ऐसी स्त्रियाँ हैं, जिनका शोषण उनके कार्यस्थलों तथा अन्य अनेक स्थलों पर होता है। वर्तमान में बहुत-सी स्त्रियाँ ऐसी भी हैं, जो इसका विरोध करती हैं, और चाहे ऐसा करते हुए उनके प्राण ही क्यों न चले जाएँ। इसी प्रकार कवि का भी सन्देश इस बात में सन्निहित है कि वर्तमान समय में भी विषम परिस्थितियों में स्त्रियों को अपनी अस्मिता की रक्षा के लिए सजग रहना चाहिए।

प्रथम सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि ने स्त्री हृदय में विद्यमान ममता, समता, दया तथा करूणादि भावों को उद्घाटित करते हुए इस प्रकार कहा है-

अथार्करोचिः प्रतिमश्चरित्रतस्तया बभाषे भरतः लक्ष्मणः।
मुदा च मातृहृदयेन चापि तत्कृतज्ञभावाच्च परिप्लुतात्मना॥

इयं जटा चीरमिदं च वां सुतौ कुलस्य देशस्य च नः प्रतीकताम् ।
समर्पण - स्वार्थाधियो रणस्थले गते युगेभ्योऽत्र वसुन्धरातले ॥[2]

अर्थात्- सीता के सच्चरित्र की प्रशंसा करने के पश्चात् प्रसन्नता, मातृत्व और कृतज्ञता से परिपूर्ण हृदया माता कौशल्या ने सूर्यप्रभा के समान उज्ज्वल चरित्र वाले भरत तथा लक्ष्मण से कहा - बच्चों तुम दोनों के ये चीर और ये जटाएँ समर्पण बुद्धि और स्वार्थबुद्धि के युद्धस्थल इस धराधाम पर युगों-युगों के लिए हमारे वंश और हमारे राष्ट्र के प्रतीक चिह्न बन गए हैं।

1. वही-1/18
2. उत्तरसीताचरितम्-1/18

प्रस्तुत पद्य में कवि ने नारी के उस गुण का विवेचन किया है, जिसके कारण उसे करुणा की देवी कहा जाता है। परन्तु वर्तमान समय में ऐसा आभास होता है कि मातृत्व आदि गुण नारी हृदय से समाप्त होते जा रहे हैं। वर्तमान काल में बहुत-सी नारियों में इन्हीं गुणों के अभाव के कारण, उनमें अविवेकशीलता व्याप्त हो गयी है, जिसके कारण वे अपने नवजात शिशुओं को कूड़ेदान में भी फेंकने से नहीं हिचकिचाती हैं। ऐसी घटनाएँ आज समाज में आम होती जा रही हैं। जहाँ आज की नारियाँ अपने नवजात शिशुओं के साथ ऐसा आचरण करती दिखाई दे रहीं हैं, वहीं कौशल्या राम-माता होते हुए भी भरत तथा लक्ष्मण को भी अपना सहोदर पुत्र मानती हुई, सदुपदेश देने में कोई भेद नहीं करती। ऐसा प्रतीत होता है कि इस पद्य में कवि ऐसी नारियों के हृदय में परिवर्तन करना चाहता है, जो अपने मातृत्व आदि गुणों को नष्ट कर रहीं हैं।

तृतीय सर्ग के अधोलिखित पद्य में आचार्य द्विवेदी नारी-चरित्र को अत्यन्त श्रेष्ठ बताते हुए कह रहे हैं-

अस्तु मे भवदभीप्सिता स्थितिर्हन्त कुत्रचिदपि क्षमातले।
विश्वमस्तु तु विशल्यतां गतं काममद्य सह कीर्तिभिस्तव॥[1]

अर्थात्- सीता जी राम से कह रही हैं जहाँ आप चाहें, मैं वहाँ रह सकती हूँ। परन्तु प्रजा को कष्ट नहीं होना चाहिए। प्रस्तुत पद्य में नारी हृदय की सहन-शीलता का सर्वोत्कृष्ट निदर्शन कवि ने कराया है। सीता जी यहाँ केवल करुणा की पात्र नहीं हैं, अपितु पतिव्रता पत्नी के आदर्श का निर्वहण करने के साथ-साथ वे एक महान् स्त्री हैं, जो समाज के कल्याण के लिए अपने समस्त सुखों के साथ-साथ अपना जीवन भी त्यागने के लिए तैयार हैं। कवि ने सीता के माध्यम से वर्तमान समय की उन नारियों को सन्देश देना चाहा है, जो अपनी मिथ्या मान-प्रतिष्ठा के कारण अपने परिवार के बहुत से लोगों को कष्ट देते हुए एकल-परिवार में रहना पसन्द करती हैं। परन्तु एक नारी का परम कर्तव्य यह है कि वह सम्पूर्ण परिवार तथा समाज के भी उत्थान में अपने को कृत संकल्प रखें। प्राय: आज के समय में स्त्रियाँ पश्चिमी सभ्यता का अन्धा-अनुकरण करती हुई, अपनी ही प्रत्येक बात का समर्थन करवाना चाहती हैं। ऐसी ही स्त्रियों को यहाँ सन्देश देना कवि का अभीष्ट प्रतीत होता है।

तृतीय सर्ग के अधोलिखित पद्य में पुरुष की अपेक्षा नारी जीवन के महत्त्व को प्रतिपादित करते हुए कवि कह रहा है कि-

वस्तुतो यदि सुमानुषी सृतिः पद्मिनी, श्रयति पद्मतां प्रिया।
साऽस्ति चेद् यदि शिखा विभावसोरूष्मतां स्पृशति तत्र च प्रिया॥[2]

अर्थात्- सत्य है कि यदि दाम्पत्य-जीवन कमलिनी है, तो उसमें कमल प्रिया ही होती है और यदि वह (दाम्पत्य-जीवन) अग्नि की शिखा है तो उसमें ऊष्मा का स्थान भी प्रिया ही लेती है। प्रस्तुत पद्य में कवि ने दाम्पत्य जीवन में नारी के महत्त्व को प्रतिपादित करते हुए बतलाया है

1. वही-3/9
2. उत्तरसीताचरितम्-3/62

कि इस सांसारिक जीवन में स्त्री का महत्त्व अत्यधिक है। क्योंकि वह इस जीवन रूपी गाड़ी का दूसरा चक्र है, जिसके बिना गृहस्थी रूपी गाड़ी नहीं चल सकती। महाभारत में स्त्रियों को गृह की लक्ष्मी माना गया है- स्त्रियः श्रियः गृहस्य। यहाँ कवि ने दाम्पत्य-जीवन की प्राणस्वरूपा नारी की उपमा प्रस्तुत पदार्थों के प्राणस्वरूप अंशों से की है, जिसके बिना कमलिनी तथा अग्नि दोनों का होना व्यर्थ है। कवि ने नर की अपेक्षा नारी के जीवन को यहाँ अंशांशिभाव में उपस्थापित करने का प्रयास किया है। इस सन्दर्भ में प्राचीन काल से ही अर्धनारीश्वर भगवान् शिव तथा पार्वती प्रमाण हैं।

चतुर्थ सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि नारी हृदय की वेदना का वर्णन करते हुए बतला रहा है कि जिस समय नारी की विरह-वेदना का आधिक्य होता है उस समय उसकी क्या स्थिति होती है, यह वही जानती है अथवा भगवान्। कवि ने यहाँ सीता की वेदना का साम्य भ्रमरी की वेदना से इस प्रकार प्रस्तुत किया है। यथा-

कुसुमास्तरणे कृतस्थितिर्भ्रमरी चेत् करकाभिरर्द्यताम्।
बिभृयादियमत्र दुःक्षणे मृदु साम्यं यदि जानकीचितेः॥[1]

अर्थात्- कमल पुष्प की पंखुड़ियों पर पली भ्रमरी यदि उपलवृष्टि द्वारा दण्डित की जाए तो कदाचित् वह इस विषम क्षण में सीता की चेतना का थोड़ा-सा साम्य धारण कर सकती है। कवि यहाँ यह बतलाना चाह रहा है कि सीता की अन्तः चेतना को जो दुःख निर्वासित होने पर उठाना पडा; वह भ्रमरी के कष्ट से भी अधिक है। भ्रमरी से तुलना करने का तात्पर्य इस बात में निहित है कि इतनी वेदना पर उसका प्राणान्त हो सकता है; पर स्त्री हृदय का प्राणान्त तो सम्भव नहीं है। वह इसका सामना करती है। इसलिए कवि ने यहाँ पर भ्रमरी के दुःख से सीता के दुःख की तुलना करते हुए सीता के दुःख को बड़ा बतलाया है तथा सीता को इस दुःख को सहन करने वाली सहनशीला नारी के रूप में उपस्थापित कर वर्तमान कालीन स्त्री समुदाय को भी यह उपदेश प्रदान किया है।

नारी के बिना ये सम्पूर्ण संसार ही अपूर्ण है, इसी कारण ब्रह्मा ने संसार की पूर्णता के लिए नारी का निर्माण किया। स्त्रियों से ही संसार पूर्ण होता है, उसी से पुरुष तथा पुरुष के कार्य भी पूर्ण होते हैं। इसका वर्णन कवि चतुर्थ सर्ग के अधोलिखित पद्य में इस प्रकार कर रहा है-

द्वयतापरिधेर्विमोक्षणादथवा लोकमतेर्विशोधनात्।
पुरुषः प्रमदासखः क्षमो जनताध्वान्तमपोहितुं स्वसः॥[2]

अर्थात्- लक्ष्मण की पत्नी उर्मिला, सीता जी से कह रही हैं दीदी! स्त्री के साथ पुरुष जनता के अन्धकार को दूर कर सकता है या तो द्वैत की सीमाओं को काटकर या फिर जनता को ही बदलकर। इस प्रकार कवि का मत है कि स्त्री वो शक्ति है, जिसके साथ मिलकर पुरुष बड़े से बड़े कार्य को निःसन्देह सम्पन्न कर सकता है। और यह लोकोक्ति भी सर्वमान्य है- प्रत्येक

1. वही-4/8
2. उत्तरसीताचरितम्-4/55

कार्यसफल पुरुष के पीछे किसी स्त्री का हाथ होता है। चाहे फिर वह हाथ किसी भी रूप हो (माँ, बहन, पत्नी आदि)। वर्तमान समय में नारी को अपनी शक्ति को पहचानने की आवश्यकता है। इसी प्रकार चतुर्थ सर्ग के पद्य संख्या 56 में नारी को दीपक की प्रभा के समान बतलाया गया है, जो अंधेरी रात के कालुष्य को नष्ट कर सकती है। पुरुष बाती से युक्त दीपक भले ही है। परन्तु प्रभा ही तो प्राण है, उस दीपक का। उसके बिना तो पुरुष रूपी दीपक व्यर्थ ही है। यथा-

प्रमदाप्यथ मानवं श्रिता सदशं दीपमिव प्रभा तमः।
परिवर्त्तयितुं प्रगल्भते जगतीमानसकल्मषं भृशम्।।[1]

चतुर्थ सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि ने नारी को मर्यादा-रहित पुरुष के समक्ष प्रबल हो जाने का सन्देश देते हुए कहा है-

पुरुषः स्थितिमीदृशीं यदि प्रतिहन्तुं क्रमते स्वतस्ततः।
अबला प्रबलात्वमीयुषी किमु न स्याज्जगती-शिवेच्छया।।[2]

अर्थात्- यदि पुरुष अपनी मर्यादा को अनावश्यक रूप से भंग करना चाहता है तो स्त्री को उसका प्रबल विरोध करना चाहिए। विश्वकल्याण के लिए उसे अबला नहीं अपितु प्रबला (सबला) हो जाना चाहिए। कवि ने नारी तथा पुरुष दोनों को समान रूप से सम्पूर्ण सृष्टि का कर्ता स्वीकार किया है। लेकिन अगर पुरुष अपनी मर्यादा का उल्लंघन करता है तथा उसे नष्ट करना चाहता है तो नारी को अपनी निर्बलता का परित्याग कर प्रबल हो जाना चाहिए, अपने तथा राष्ट्रहित के लिए। वर्तमान समय में भी नारी को अबला मानते हुए उसका अहित करने वाले समाज में कितने ही भेड़ियें सदृश पुरुष व्याप्त हैं, तो उसे ऐसी स्थिति में हर परिस्थिति का सामना करना चाहिए। पुरुष प्रधान समाज प्राचीनकाल में था अब नहीं है। अब स्त्रियाँ भी हर क्षेत्र में पुरुषों की अपेक्षा अग्रणी हैं। अतः किसी भी प्रकार की दुष्प्रवृत्ति वाले कुपुरुषों का प्रत्येक स्त्री को विरोध करना चाहिए।

नारी नर से महान् है। उसका त्याग और बलिदान सर्वदा प्रशंसनीय है। पुरुष उसके सदृश त्याग और समर्पण वाला नहीं हो सकता। इसी सन्दर्भ का आख्यान षष्ठ सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि नारी को दूसरे के प्रति सम्पूर्ण रूप से समर्पित मानते हुए कर रहा है-

अकृत मनसी - 'हन्त हन्त नारी जगति समर्पितचेतना परार्थे।
न खलु न खलु विद्यतेऽत्र तस्या अणुपरिमाणमपि 'स्व'-संज्ञितत्वम्।।[3]

अर्थात्- सम्पूर्ण जगत् की वस्तु का त्याग कर देने पर सीता के मन में विचार आया- हाय; नारी का सब कुछ संसार में केवल दूसरों के लिए ही समर्पित है। सम्पूर्ण संसार में परमाणु के बराबर भी ऐसी कोई वस्तु नहीं है, जिसे उसकी अपनी वस्तु कहा जा सके। प्राचीन काल से वर्तमान समय तक नारी की स्थिति में अत्यधिक सुधार की स्थिति निश्चित रूपेण हुई है। और नारी

1. वही-4/56
2. वही-4/58
3. उत्तरसीताचरितम्-6/4

प्रत्येक क्षेत्र में अपना वर्चस्व पुरुष जाति से स्वीकार करवा चुकी है। परन्तु फिर भी नारी का सब कुछ दूसरों के लिए ही होता है। यह सबसे महान् गुण उस ब्रह्मा के समान है, जो प्रत्येक क्षण विश्व को देता ही रहता है, लेता कुछ नहीं है। वर्तमान समय में भी नारी को अपने समर्पण भाव का ध्यान रखते हुए अपना कार्य करना चाहिए। अन्यथा नारी-अस्मिता (गौरव) के ऊपर महान् कलंक लग जाएगा।

षष्ठ सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि ने नारी को ही सभ्यता की जननी मानते हुए इस प्रकार कहा है-

इयमिह मुनिबालिकाः स्वशिल्पे कुशलकरा असृजन्नितान्तसूक्ष्मे।
कृषि-कुल-भुवि येन सभ्यताया अपि परमश्चरमो विकास आसीत्॥[1]

अर्थात्- सीता ने आश्रम की मुनिकन्याओं के हाथ अपनी अत्यधिक सूक्ष्म शिल्पकला के द्वारा कुशल बना दिए, जिससे कृषिकुल की तपोभूमि में भी सभ्यता का परम और चरम विकास दिखाई देने लगा। सभ्यता की जीती-जागती मिसाल है नारी। वह प्रत्येक क्षण उसका विकास-विस्तार करती रहती है। किसी भी राष्ट्र की सभ्यता एवं संस्कृति के निर्माण तथा विकास में महिलाओं का योगदान रहा है तथा किसी भी युग में किसी भी राष्ट्र की नारी संस्कृति का मापदण्ड़ होती हैं।

स्त्री के लिए कहा गया है कि ये नरक को भी स्वर्ग बना सकती है, तो गॉव को नगर बनाना उनके लिए साधारण-सी बात है, जिसका वर्णन कवि इस प्रकार कर रहा है-

विपिनभुवि पुरत्वमत्र जज्ञे यदि किल केवलयैव रामपत्न्या।
किमिव पुरपुरन्ध्रयो न कुर्युर्जनपदसीम्नि, रुचिं यदि श्रयेयुः॥[2]

अर्थात्- यदि एक अकेली स्त्री सीता जंगल को सभ्यता के विकास के द्वारा नगर बना सकती है तो नगर की महिलाएँ यदि अपने कार्यों में रुचि ले तो वे गॉवों में क्या-क्या नहीं कर सकती। कवि का तात्पर्य इस बात में निहित है कि नारी वह शक्ति है, जो संसार के प्रत्येक क्षेत्र में परिवर्तन कर सकती है। नारी अपने सामर्थ्य, अपनी शक्ति से सदैव परिवर्तन करती आई है और करती रहेगी। वर्तमान नारी का यह स्वरूप इसी परिवर्तन का परिणाम है, जो आज वह यहाँ तक विकास कर पाई है और करती जा रही है। उसे प्रत्येक क्षेत्र में सर्वथा सजग रहने की आवश्यकता है।

नवम सर्ग के अधोलिखित पद्य में कवि ने सीता के माध्यम से स्त्रियों को कृत्य-कुकृत्य का विवेक कर महान् कार्य करने का सन्देश दिया है, जिससे उसे तो गौरव प्राप्त होता ही है, उसके माता-पिता तथा परिवार को भी हर्ष प्राप्त होता है। कवि का कथन है-

तां सर्वसभ्यैरभिनन्द्यमानामवेक्ष्य हृष्टः स सभापतिश्च।
सर्वोऽपि गेही तनयाजनस्य समादरे हृष्यति हि स्वभावात्॥[3]

---

1. वही-6/30
2. उत्तरसीताचरितम्-6/31
3. वही-9/57

अर्थात्- सभापति जनक जी ने देखा कि सब लोक सीता जी को प्रणाम कर रहें हैं तो वे भी खुश हो गये। प्रत्येक गृहस्थ अपनी बच्चियों का समादर देखता है, तो उसका खुश होना स्वाभाविक ही है। नारी को ऐसे कार्य करने का कवि निर्देश कर रहा है, जिससे उसके माता-पिता को खुशी प्राप्त हो। नारी को कभी-भी ऐसे कार्य नहीं करने चाहिए, जिससे किसी भी प्रकार का कष्ट उनके द्वारा उनके पितृजनों को प्राप्त हो। वर्तमान समय को अगर देखा जाए तो बहुत-सी उच्च श्रेणियों के परिवार की ऐसी पुत्रियाँ हैं जो अपने माता-पिता के विपरीत आचरण करती हैं सर्वथा अपने ही मन के कार्यो को करने में ही स्वयं को श्रेष्ठ समझती हैं। कवि का यह सन्देश प्रत्येक वर्ग की नारियों के लिए है कि उन्हें कभी भी विपरीत आचरण नहीं करना चाहिए। जैसा कि कालिदास ने अभिज्ञानशाकुन्तलम् के चतुर्थ अंक के प्रस्तुत पद्य में इस तथ्य को उद्घाटित किया है-

शुश्रूषस्व गुरुन् कुरु प्रियसखीवृत्तिं सपत्नीजने
भर्तुर्विप्रकृताऽपि रोषणतया मा स्म प्रतीपं गमः।
भूयिष्ठं भव दक्षिणा परिजने भाग्येष्वनुत्सेकिनी
यान्त्येवं गृहिणीपदं युवतयो वामाः कुलस्याधयः॥[1]

इसी प्रकार उत्तरसीताचरितम् के नवम सर्ग के 58वें पद्य में पुत्रियों को ही माता-पिता की लाज कहा गया है। जनक जी के वत्सल मुख से सीता जी के लिए ये कहना कि बेटी मेरी! तू मेरे सफेद हुए बालों की लाज सिद्ध हुई। जो तुम ने अपने चरित्र की रक्षा की। यथा-

अथोद्गता तस्य मुखाच्च वाणी पुत्रीं प्रति प्रीतिभृतः प्रसह्य।
'वत्से मम' त्वं सिततां गतानां लज्जासि सिद्धा मम मूर्धजानाम्॥[2]

इस प्रकार कवि ने महाकाव्य के सम्पूर्ण सर्गो में नारियों में जागृति उत्पन्न करने का महत्त्वपूर्ण प्रयास किया है। प्रस्तुत लघुकाय शोध-पत्र में महाकाव्य के कुछ स्फुट पद्यों को उदाहरण स्वरूप प्रस्तुत किया गया है। स्त्री चैतन्यता अर्थात् स्त्रियों की सर्वगुणसम्पन्नता, उचितानुचित विवेक सम्पन्न शिष्ट एवं नम्रव्यवहार, स्त्रियों के गले को सुशोभित करने वाली वह पुष्प-माला है, जिससे सम्पूर्ण राष्ट्र उसकी सुगन्धि से प्रसन्न-मन हो विकास और विस्तार को प्राप्त करता है।

---

1. अभिज्ञानशाकुन्तलम्-4
2. उत्तरसीताचरितम्-6/31

GAVAYA, GAURAMRIGA AND GAYAL IN ANCIENT INDIAN LITERATURE AND CULTURE

Shri K.G.Sheshadri

INTRODUCTION

Ancient Indian literature is rich in description of Fauna that one finds it interesting to know the observations made by ancient Sages and Poets on these animals. Among them several domesticated animals like cows, horses, elephants, camels and others are described. Apart from the domestic bulls, cows and buffaloes ancient India was famous for wild classes of these animals. The Gavaya is a wild ox *[Bos gavaeus]*[1]. The wild ox has horns that rise from sides of the *occiput*, first outward nd then forward. The hump is slightly reduced than the domestic ox with females ing smaller than male. The males have black hair all over body except legs that white from knee downwards. Tails terminate in large tuft of hair. Color of female t deep black but grey on top of neck and shoulders. The Gaur or *Gaura Mrga Gaurus]* has both wild and domestic aspects especially occuring in several tainous parts of Central India and slopes of mountains, areas in Karnataka, Nadu, Madhya Pradesh and Nepal. It is deep brownish black except a tuft of g dirty white hair between the horns and rings of same colour just above the . It is misnamed as the bison. The Horns are flattened to a great degree. Tails shorter than typical oxen and distinct ridge running from shoulders are either ale or reddish brown. The Gaur is easily recognizable by the high convex ridge on forehead between the horns. It is the tallest of all oxen and found in large forest regions of India from South to the foot of North Eastern Himalayas; the Grass jungles of Ganges valley. It generally prefers hilly districts and also found in elevations of 2000 to 5000 feet. They are shy and retreat at once if intruded by humans. The food mainly comprises of grass, bamboo shoots and leaves, bark of trees. The bison *[Gavaeus Gaurus]* is distributed throughout India and is generally called Jungle buffalo[2]. They move in form of herds of 30 to 40 individuals. There are also shy and retreat on intrusion by humans. Its food consists of leaves, twigs, grasses, tuberous shoots. It has never been domesticated in South India. It utters some distinct sounds some of which resemble sounds made by elephants.

---

1. Prater, S.H., *The Book of Animals*, 1971, Bombay Natural History Society, Oxford University Press, Delhi.
2. Sanderson, G.P., *Thirteen years among the wild beasts of India - their haunts and habits from personal observations with an account of modes and capturing and taming elephants*," Asian educational Servcies, Delhi, 2000.

The Gayal *[Bos Frontalis]* is a species of bull that is peculiar to the mountains and wild woods. It feeds on tender leaves, shoots[1].

There are both wild and domestic varieties of Gayals. In shape of the head it appears like a buffalo but differs from both the buffalo and the cow. The color is generally brown varying from light to deep shade, hair of belly is light color and at times a white forehead. Females produce calves once in 3 years. The eyes resemble common ox, ears are longer and broader, tips of horns are rounded. It has a sharp ridge which commences on hinder part of neck slopes gradually up. Domestic gayals have horns that are thick, massive and less curved than in Gaur extending from sides of head. Some are pale colored while others completely white. It is smaller than Gaur and docile in behaviour[2]. Generally it is found only in Assam, Nepal, Chittagong hills and known here as "*Mithun*".

The present paper tries to glean the orgin, description, behaviour and other beliefs of the Gavaya, *Gaura Mṛga* and Gayals as gleaned from ancient Indian literature and culture.

GAVAYA, GAURA AND GAYALS IN VEDIC TEXTS

Since Vedic times there has been mention of the *Gavaya, Gaura and Gayals*. The *Ṛgveda*[3] RV *[4.21.8]* states `He finds the *Gavaya and Gaura*'. RV *[8.9.3]* and RV *[8.9.45]* also mentions about the *Gaura Mṛga*.

The *Yajurveda Saṁhitā*[4] YV *[XXIV.28]* in context of *A[vamedha Yaja* mentions that the *Gavaya* is for guardian of the virtuous *[B]haspati]*. The same text states that *Gaura Mṛga* is to be offered to *Mitra* YV *[XXIV.28]* elsewhere stating that the animal had to be offered to *Indra* YV *[24.32]*. The *Gayal* (*Go Mṛga*) had to be offered to *Vāyu and Prajpati*. RV *[1.16.5]*, RV *[4.58.2]*, RV *[5.78.2]* and RV *[7.69.6]* also mention about the *Gaura Mṛga*. The female Gaur known as *Gauri* is mentioned in RV *[1.84.10]*, RV *[4.12.6]* and RV *[9.12.3]*. The *Kapiṣṭhala Kathā Saṁhitā*[5] mentions about *Gavaya* as in *[25.8 ; 118.12-13]*.

---

1. Vasey, George., *A monograph of Genus Bos-the Natural history of Bulls, Bisons, and Buffaloes*, John Russell Smith Publishers, London, pg. 51-70, pg. 97-104.
2. Geer, Alexandra Van der., *Animals in Stone- Indian mammals sculptured through time*, Handbook of Oriental studies, Section 2, South Asia, Brill Boston, 2008, Chapter 4, pg. 83-87.
3. Arya, Ravi Prakash, Joshi, K. L., *Ṛgveda Saṁhita* (RV), 2005, With English translation according to H. H. Wilson and *Syāṇcārya Bhāṣya*, Vols. I-IV, Parimal Publications, New Delhi.
4. Griffith, Ralph T. H., *Śukla Yajurveda Saṁhitā with English Translation,* 1990, Nag Publishers, Delhi.
5. Vira, Raghu., *Kapiṣṭhala Kathā Saṁhitā.*, 1932, Meherchand Lacchmandas Publishers, New Delhi.

gavayaṁ āraṇyaṁ anu te diśāmil

The *Yajurveda Saṁhitā [13.4]* mentions about the wild *Gavaya.* Likewise the text also mentions about wild *Gauras [13.48]* thus suggesting that there must have been tame or domesticated *Gauras* also in the past. The *Gavaya, Gayal and Gaura* are also mentioned by the *Maitrāyaṇi Saṁhitā*[1] MS *[III.14.10].* A wild variety of *Gavaya* is mentioned by the text MS *[II.7.17].* The MS *[III.10.2]* mentions that the gods immolated a man as a victim, his sap (*medhas*) went out of him and entered a horse. The horse being immolated, the sap entered a cow, then a sheep, goat and so on. The Gods dismissed them as unfit for sacrifices and they became Gavaya. The *Taittirīya Saṁhitā*[2] TS *[5.5.11 - 5.5.24]* in context of *Aśvamedha Yajna* states that Gayal *[Gavaya]* is to be offered to the Bull (*vṛṣabha*). TS *[2.1.10.2]* mentions a semi domesticated variety of Gayal. That is neither wild nor tame. A wild variety of *Gavaya* is mentioned by TS *[4.2.10.13]. Bhaṭṭa Bhāskara's* commentary on *Taittirīya Saṁhitā* states that the *Gavaya* is similar to the cow but bereft of the dewlap (*sāsnārahitah*). He describes the *Gaura Mṛga* as being white or red. The *Go Mṛga* is said to be roaming free of its will and having interest in harming people (*svecchācāraḥ lokapīanaruciḥ*). The *Atharveda Saṁhitā*[3] AV *[II.8]* in describing the sap theory as in MS *[III.10.2]* states that the Gods dismissed these living beings as no more fit for sacrifice and these sapless creatures such as horse and cow became *Gaura Mṛga* and *Gavaya [*or Gayal*]*, The *Brāhmaṇas* also mention these animals. The Sap theory of *MaitryaGi Saṁhitā* is also described by *Aitereya Brāhmaṇa*[4] AB *[II.8]* wherein the *Gavaya* is mentioned as also in AB *[III.34]* where the *Gaura Mṛga* finds a place. The Gayal is mentioned in *Taittirīya Brāhmaṇa*[5] TB *[3.8.20.5].* The *Gavaya* is mentioned in *Śatapatha Brāhmaṇa*[6] SB *[1.2.3.9]* while the same text refers to the Gayal in SB *[13.3.4.3]* and SB *[13.5.2.10].* Several *Dharmaśāstras* also have details regarding *Gaura, Gavaya and Gayal.* The *Āpastambha Dharmaśāstra*[7] *[I.17.29]* states that Gayal meat are not to be eaten.

---

1. Dharmadhikari, T. N. *et al,, Maitrayaniya Saṁhitā,* Vedic texts- a revision, 1990, Prof. C. G. Kashikar Felicitation Volume, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
2. Kashyap, Dr. R. L., *Kṛṣṇa Yajurveda Taittirīya Saṁhitā,* 2011, Sri Aurobindo Kapali Shastry Institute of Vedic Culture, Bangalore, Vols. I-IV.
3. K. L Joshi, *Atharvaveda Saṁhitā* (AV) *with Sanskrit text, English translation according to W. D. Whitney and Sāyaṇcārya Bhāṣya,* 2004, Parimal Publications, New Delhi.
4. *Aitereya Brāhmaṇa,* Vols I-III, Nag Publishers, New Delhi, 2003.
5. Kumar, Prof. Pushpendra., *Kṛṣṇa Yajurveda Taittirīya Brāhmaṇa with Sāyaṇcārya Bhāṣya,* 1998, Nag Publishers, New Delhi, Vols. I-III.
6. *Śatapatha Brāhmaṇa according to Mādhyandina recension and Bhāṣya of Sāyaṇcārya and Harisvmin,* 1990, Vols. I-V, Nag Publishers, New Delhi.
7. Olivelle, Patrick., "*The Dharmaśātras Law codes of pastambha, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha,* 1999, New York: Oxford UP, Republished by Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

एकखुर उष्ट्र गवय ग्रामसूकर शरभ गवां। *ekakhura uṣtra gavaya grāmasukkara śarabha gavāṁ*|

The *Vasiṣtha Dharmaśāstra*[1] *[14.41]* also supports this view. The *VicGu Saṁhitā*[2] *[80.9]* mentions that the flesh of *Gavaya* is a dietary article for satisfying the manes *[Pitṛs]* for a period of 9 months. The *Parāśara Saṁhitā*[3] *[6.12]* states that for killing a *Gavaya*, one should atone by fasting for 7 days and then satisfy the Brahmins. The *Gavaya* is mentioned in *Śāṅkhyaṇa Śrauta Sutra*[4] *[16.3.14]*.

GAVAYA, GAURA AND GAYAL IN EPICS AND PURANAS

Several *Purāṇas* and the Epics also flourish details about the behaviour of these animals. Sage *Vālmīkiés Rāmāyaṇa*[5] *[Ayodhyā Khaṇda] 29.3]* has Lord *Rma* telling Devi *Sīta* to not accompany him to the forest as Antelopes, lions, tigers, elephant, Gayals and other beasts would run away seeing her. In same *Khaṇda [*CIII.42*]*, the text states that boars, wolves, lions, buffaloes, bears, tigers, *GokarGas*, *Gavayas* spotted dear felt stricken with terror. Elsewhere the text states that *Gavaya* are progeny of *Vaivasvata Manu*. But this may mean to be a person's name rather than referring to the animal. Sage *Vysa's Mahābhārata*[6] *[Vana Parva]* states that *Gavayas* were offered for breakfast thus referring to the consumption of its meat. *Gavayas* were also chased by the *Kauravas* in the *Dvaitavana* during their hunt. The *Vana Purva [Tīrthayātrā Parva*, CXLVI*]* states that boars, deers, buffaloes, lions, tigers and *Gavayas* began to cry as *Bhima* rushed shaking the earth with his tread, out of fear.

The *Bhāgavata Purāṇa*[7] *[*VIII.10.9É12*]* states that during the battle between demons and Demigods, soldiers also fought on backs of *Gavayas and Arunas* along with other animals. The *Vyu Purāṇa*[8] states that *Gavayas* are progeny of *Mṛgamanda*, wife of *Pulaha*. The *Skandha Purāṇa*[9] *[*IV.i.35 - 75*]* while describing the spiritual

1. Olivelle, Patrick., *Ibid.*,
2. Tarkaratna, P., (Ed.), *Knavimśati Saṁhitā*, Bangabasi Pustak Vibhaga, Kolkata. Also *Dharmaśātras*-Text and translation, Dutt, M. N., H. C. Das Elysium Press, Kolkata, 1907.
3. Tarkaratna, P., (Ed.), *Ibid.*,
4. Hillebrandt, A., *Śāṅkhyaṇa Śrauta Sktra* with commentary of Varadadattasuta Anartiya, Bibliotheca Indica series, Asiatic Society, Kolkata.
5. Mudholakara, Srinivasa Katti (ed.), *Śrīmad Vālmīki Rāmāyaṇa,* with commentaries- *Tilaka of Rāma, Rāmāyaṇa Śiromaṇi of Śivasahaya and Bhuṣaṇa of Govindarja*, 1991, Parimal Publications, New Delhi.; Also edition by Calcutta Sanskrit series, Metropolitan Publishing House, Calcutta, 1931-42.
6. *Śriman Mahābhārata* with commentary of *Chaturdhara Nīlakaṇṭha ṭikā, Nāmānukramaṇikāa* and notes by Mishra, Mandan, Vols. I-IX, , 1988, Nag Publishers, New Delhi, numbers in *Ślokas* indicate the *Parva, Adhyāya, Śloka.*
7. Shastri, Acharya Jagadishlal, 1988, *Bhāgavata Purāṇa* , With commentary of *Śrīdhara Svāmin,* Vol. I-II, Motilal Banarasidass Publishers, New Delhi.
8. Tagare, G. V., *Vāyu Purāṇa,* Ancient Indian Tradition and Mythology series Vol. 37-38, Motilal Banarasidas Publishers, New Delhi., Sanskrit text from *Vāyu Purāṇa,* Anandashram Sanskrit Series No.49, Pune.
9. Bhatt, G. P., *Skandha Purāṇam* , 1993, With English translation, 20 Vols, Motilal Banarsidas Publishers, New Delhi. Sanskrit text from Venkateshwar Press, Bombay.

influence of Sage *Agastya*'s hermitage states that *Gavayas* abandon acute rivalry with porcupines and stays together at one place.

GAVAYA, GAURA AND GAYALS IN POST-VEDIC TEXTS

Several Post-Vedic texts also flourish details about *Gayals, Gavayas, Gaura Mrigas* and so on. The *Ko[as* give several synonyms of the term `*Gavaya*' as *Vanagoḥ, Balabhadra, Mahāgavaḥ, Vanadhenuḥ and Bhillagavī.*

The *Udyotakāra Nage[a* on *Patąjali's Mahbhcya*[1] *[*I.I.44*]* mentions the maxim of outline of image of wild ox *[rekhāgavayanyāya]* in which a person who has not seen a wild ox goes to a person who knows about it and sketches the animal using a piece of chalk.

Kauṭilya's Arthaśāstra[2] states that the skins of Gavayas were used for various purposes along with skins of other animals. The *Suśruta Saṁhitā*[3] *[*46.94*]* includes *Gavaya* among animals that frequent marshy areas moving on banks of rivers. The animal lacks a hump and dew lap and closely resembles a cow. The *Charaka Saṁhitā*[4] *[Sutra Sthāna,* 27.39*]* and *Aṣṭāṅga Hṛdaya Sutra*[5] *[*VI. 50*]* also mention about *Gavaya*.

The *Daddhabha Jātaka*[6] *[*No.322*]* has reference to *Gavayas. Kālidāsa's* works like *Kumāra Sambhava*[7] *[*I.56*]* and *ṛtusaṁmhāra*[8] *[*I.23, 27*]* refer to *Gavayas. Bāṇabhaṭṭa's Harṣacarita*[9] *[*Chap.VIII*]* in describing the Vindhya forest states that the female Gayals were watched by motionless wolves as they gave milk to their young ones.

---

1. M. M. Pt. Shivadatta Sharma, *Patnjali Vyākaraṇa Mahābhāṣya with commentaries Bhāṣyapradīpa of Kaiyāṭa upādhyāya and Bhāṣya Pradīpoddyot of Nāgeśa Bhaṭṭa,* 1988, Chaukhambha Publications, Kashi, Vol. 1-2.
2. Venkatanathacharya, N. S., *Kauṭilya Arthaśāstra.*, Oriental Research Institute, Series No. 158, Mysore, 1986.
3. Bhishagratna, Kaviraj Kunjalal, Mitra, Dr. Jyotir and Dwivedi, Dr. Laxmidhar (ed.s), *Suśuta Saṁhita* Text with English translation, 1983, Vols. I-III., Chowkhambha Sanskrit Series, Varanasi
4. Sharma, Dr. Ramkaran., Dash, Vaidya Bhagawan., *Charaka saṁhita* - Text with translation and notes based on *Chakrapāṇi's Aāyurvedadīpikā,* Chowkhambha Sanskrit Series No. 94, Vol.I-VII, 1976, 1977, 1988, 1997, 1998, 2001, 2002, Chowkhambha Publications, Varanasi.
5. Srikanthamurthy, Dr. K. R., *Aṣṭāṅga Hṛdaya Sutra* of Vagbhata, Vols. I-III, Chowkhambha Sanskrit Series, Varanasi.
6. Cowell, E. B., *The Buddhist Jatakas,* 1990, Vols. I-VI, Munshiram Manoharlal Publishers, Delhi.
7. *Kumārasambhava of Kālidāsa with commentaries of Mallinātha Charitravardhana and Sitārāma,* 1989, Nag Publishers, New Delhi.
8. Kale, M. R.,2002, *Ṛtusaṁhāra of Kālidāsa,* Sanskrit text with English translation and notes, New Delhi.
9. Parab, K. Pandurang., *Bṇabhaṭṭa's Harṣacarita,* 1925, Javaji Publishers, Mumbai.

The *Rājanighaṇṭu* gives the qualities of flesh of *Gavaya*. The *Mṛgapakṣiśāstra*[1] *of Haṁsadeva*, a Jain author of 13th c A.D. also gives the characteristics of *Gavaya* mistaking them to be a type of musk deer. Their ears are long and do not like scent of human beings and run away. They occur in different colours, possess anger and cannot be caught easily. The *Bhojanakutkhala*[2] *of Raghunātha Suri* dated to 17th c. A.D gives qualities of flesh of *Gavaya* and states that it is strengthening, an aphrodisiac, nourishing and imparts taste.

गवयस्यामिषं बल्यं रुच्यं वृष्यं च बृंहणम्। *gavayasyāmiṣaṁ balyaṁ rucyaṁ vṛṣyaṁ ca bṛṁhaṇaṁ*|- *Māṁsa Prakaraṇam*

Thus *Gavayas, Gayals and Gaurs* are described in ancient literature that still further research in other texts may reveal much more about these animals.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank the Secretary, *Mythic Society, Bangalore* and Secretary, *Kannada Sahitya Parishat, Bangalore* for providing the necessary references.

---

1. *Mṛgapakśiśāstra of Hamsadeva*, 1927, Translated by Sundaracharya, M., Published by Krishnaswamy, V., Kalahasti.
2. *Bhojanakutkhalam of Raghunātha Suri*, Text with English translation, Institute of Ayurveda and Integrative Medicine (IAIM) and Foundation for Revitalization of Local Health traditions (FRLHT), Bangalore, 2012.

लेखकसूची

1. **प्रो. अमिता शर्मा,** साहित्यसंस्कृतिसङ्कायप्रमुखचरा, श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, नवदेहली-16

2. **डॉ. दीपककुमारद्विवेदी**, पूर्वशोधच्छात्रः, न्यायवैशेषिकविभागस्य, श्रीलालबहादुरशास्त्री-राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, नवदेहली-16

3. **डॉ. सियंका द्विवेदी**, पूर्वशोधच्छात्रा न्यायवैशेषिकविभागस्य, श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रिय-संस्कृतविद्यापीठम्, नवदेहली-16

4. **श्रीमती सुरभिशर्मा**, शोधच्छात्रा, सर्वदर्शनविभागस्य, श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृत-विद्यापीठम्, नवदेहली-16

5. **डॉ. रामनारायणद्विवेदी**, सहायकाचार्यः, व्याकरणविभागस्य, राजकुमारीगणेशशर्मासंस्कृतविद्यापीठम् पटोरी, दरभंगा, बिहारः

6. **श्रीरामनरेशत्रिपाठी**, शोधच्छात्रः, विशिष्टाद्वैतवेदान्तविभागस्य, श्रीलालबहादुरशास्त्रीराष्ट्रियसंस्कृत-विद्यापीठम्, नवदेहली-16

7. **प्रो. बच्छराज दूगड़**, जैन विश्वभारती विश्वविद्यालय, लाडनूँ, राजस्थान - 341 306

8. **डॉ. पी. के. पण्डा**, सहाचार्य, संस्कृत विभाग, रामजस कॉलेज, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली-7

9. **डॉ. अरुण मिश्र**, निदेशक, शोध एवं परियोजना, भारतीय दार्शनिक अनुसन्धान परिषद् 36 तुगलकाबाद इन्स्टिट्यूशनल एरिया महरौली बदरपुर रोड, नई दिल्ली-62

10. **डॉ. कमलेश रानी**, सहायकाचार्य, संस्कृत विभाग, कमला नेहरू कॉलेज, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

11. **K.G. Sheshadri,** *Ex- IISc. Proj. Asst with interests in Ancient Indian Sciences and Indology,* RMV Clusters, Phase-2, Block-2, 5th floor, Flat No.503, Devinagar, Lottegollahalli, Bangalore–560094